

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MARCIA ALVES SOARES DA SILVA

O EU, O OUTRO E O(S) NÓS: GEOGRAFIA DAS EMOÇÕES À LUZ DA FILOSOFIA  
DAS FORMAS SIMBÓLICAS DE ERNST CASSIRER (1874-1945) E DAS NARRATIVAS  
DE PIONEIROS DA IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL

CURITIBA

2019

MARCIA ALVES SOARES DA SILVA

O EU, O OUTRO E O(S) NÓS: GEOGRAFIA DAS EMOÇÕES À LUZ DA FILOSOFIA  
DAS FORMAS SIMBÓLICAS DE ERNST CASSIRER (1874-1945) E DAS NARRATIVAS  
DE PIONEIROS DA IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho

CURITIBA

2019

S586e Silva, Marcia Alves Soares da

O eu, o outro e o(s) nós: geografia das emoções à luz da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer (1874-1945) e das narrativas de pioneiros da igreja messiânica mundial [recurso eletrônico] / Marcia Alves Soares da Silva– Curitiba, 2019.

Tese (doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Programa de PósGraduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra.  
Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho

1. Geografia humana. 2. Emoções. I. Universidade Federal do Paraná.  
II. Gil Filho, Sylvio Fausto. III. Título.

CDD 390.09

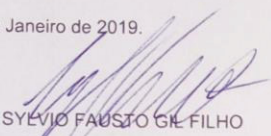


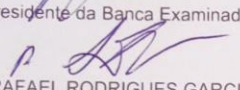
**TERMO DE APROVAÇÃO**

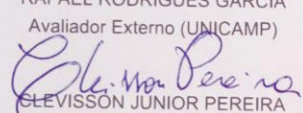
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em GEOGRAFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **MARCIA ALVES SOARES DA SILVA**, intitulada: **O EU, O OUTRO E O(S) NÓS: GEOGRAFIA DAS EMOÇÕES À LUZ DA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS DE ERNST CASSIRER (1874-1945) E DAS NARRATIVAS DE PIONEIROS DA IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL.**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprov 25/20 no rito de defesa.


A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 25 de Janeiro de 2019.

  
SYLVIO FAUSTO GIL FILHO  
Presidente da Banca Examinadora

  
RAFAEL RODRIGUES GARCIA  
Avaliador Externo (UNICAMP)

  
GLEISSON JUNIOR PEREIRA  
Avaliador Externo (UNIANDRADE)

  
MARCOS ALBERTO TORRES  
Avaliador Interno (UFPR)

  
SALETE KOZEL TEIXEIRA  
Avaliador Interno (UFPR)

OBS: este documento é válido por 90(noventa) dias a contar da data.

Dedico minhas lutas, vitórias e conquistas aos meus pais Antonia Alves Soares e Antonio Lopes da Silva, e aos meus irmãos, Manuella Vitória Alves da Silva e Guilherme Alves da Silva. Dedico esse trabalho a todos aqueles que apreciam e agradecem a sensibilidade da poesia da vida, o cheiro da pessoa amada, os gostos da comida de mãe, as cores que compõem o mundo, o toque do vento no rosto. Dedico a todos aqueles que acreditam num olhar sensível sobre a realidade, respeitando as diferenças, construindo a empatia, aquecendo o coração com afeto. Dedico a todas as mulheres que, ao longo da história, deram suas vidas para que mulheres como eu tivessem acesso à educação, ao trabalho e à liberdade.

## AGRADECIMENTOS

Um sonho que se sonha só é um só um sonho que se sonha só. Um sonho que se sonha junto é realidade! Este sonho se tornou realidade e foi construído com muitas pessoas, ao longo das minhas experiências enquanto mulher, jovem, geógrafa, professora e sonhadora.

Agradeço às boas energias que estão sempre comigo, me protegendo dos maus ventos, dos maus caminhos e dos maus pensamentos. Que a vida seja sempre carregada dessas energias que nos levam adiante e dão sentido e significado às nossas existências.

Agradeço à minha mãe, Antonia Alves Soares, mulher forte e guerreira. Cada dia que passo, me vejo em você. Obrigada pelo carinho, pela dedicação, pelo afeto, pelos ensinamentos. Obrigada pelas “pedaladas” que deu para levar Guito e eu para escola no frio curitibano. Sem você nada disso seria possível. Minha admiração é pela mulher que é, pela forma como enxerga o mundo e o outro, pelo enorme caráter e empatia com que tece suas relações. Te amo com todo o amor que há em mim.

Agradeço ao meu pai, Antonio Lopes da Silva. O melhor pai do mundo, desde criança sempre me criando de forma livre e valorizando minhas escolhas, meus desejos, o que eu queria ser. Meu amor por você não tem tamanho. Obrigada pelo carinho e afeto, pelos sonhos valorizados, pelas palavras e gestos de confiança e de me levar adiante.

Agradeço ao meu irmão Guilherme Alves da Silva. Te admiro tanto que não tenho palavras para descrever. Eu tenho a sorte grande de ter você como meu irmão, amigo, confidente, companheiro. Obrigada pela generosidade da nossa relação, pelos conselhos, pelo cuidado, pelo amor. Agradeço enormemente também a revisão que fez nessa pesquisa, apontando questões que passam despercebidas depois dos anos debruçada no tema.

Agradeço à minha irmã, Manuella Vitória Alves da Silva. Você é o melhor presente que a vida poderia ter me dado, minha eterna “bebezinha”. Admiro a mulher que está se tornando: empoderada, dona de si, com respeito ao outro e a si mesma, acima de tudo. Meu amor e admiração por você são maiores do que eu mesma sei. É incondicional e daria o mundo para te ver feliz.

Agradeço aos que estiveram envolvidos em políticas públicas que deram oportunidades aos pobres e trabalhadores, como a minha família, a ter a casa própria, a educação pública, gratuita e de qualidade, a comida na mesa, as roupas que vestiram nossa autoestima enquanto uma família de “retirantes nordestinos”, a qual tudo isso foi negligenciado durante anos.

Ao meu orientador e amigo, professor Sylvio Fausto Gil Filho, pela confiança no meu trabalho, pela atenção e disposição durante todo o processo de orientação. Por acreditar na

minha tese, me apresentar a filosofia de Cassirer e fazer eu me apaixonar por ela. Agradeço imensamente cada conversa, ansiedade e desejo compartilhado, apoio e respeito, especialmente na minha ida à Portugal.

À minha família, em especial minhas tias Zuleide e Lúcia. Obrigada por me ensinarem as primeiras formas de afeto, de respeito e de empatia com o mundo e com os outros.

Aos professores da pós-graduação em Geografia da UFPR, que são grandes mestres e com quem tive a grata oportunidade de aprender em cada aula, em cada diálogo informal, em cada e-mail trocado, em cada ansiedade compartilhada: Marcos Torres e Alessandro Filla. Quando eu crescer, quero ser como vocês!

Aos amigos e amigas do LATECRE, da Geografar, do Laboratório Geografia e História, do Encontra, do LAGEO (obrigada pelos cafés!), da IESol. Agradeço cada troca, cada aspiração, cada sonho idealizado.

À CAPES pela concessão de bolsa ao longo desse processo e pela oportunidade de realizar o doutorado sanduíche em Portugal. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR, seus coordenadores e demais servidores, que me deram a oportunidade de realizar esta tese de doutorado, de participar como editora-assistente da Revista Geografar (obrigada prof. Danilo) e por outras oportunidades únicas. Fico feliz por fazer parte e construir a história deste Programa.

Ao amigo Nuno, presente de terras lisboetas e que o carinho atravessou o Atlântico.

Ao amigo e coorientador de doutorado sanduíche, Olivier Feron, pelo amadurecimento adquirido na filosofia cassireriana, regada a porco preto e muitas jarras de vinho português sob o calor de 40º graus de Évora e pelas cervejas belgas tomadas nas orientações em Lisboa.

Aos queridos amigos de viagens pela Europa e de devaneios filosóficos: Caio e Adriano. Gostaria que todos os dias fossem como aquele verão em Amsterdã, Berlim e Lisboa.

Aos amigos e amigas que fiz nas viagens da minha vida: Bogotá, Riohacha, Aracaju, Salvador, Buenos Aires, Coimbra, Diamantina, João Pessoa, Olinda, Patacho, Porto, Berlim, Pipa, Rio de Janeiro, Natal, Montevidéu, Santa Maria, Cuiabá, Campinas, Recife, Aracaju, Florianópolis, Vitória, Fortaleza, Roma, Veneza, Madrid, São Paulo, Rio Claro, São Carlos, Paris, São Luís... Vocês são a minha Geografia das Emoções. Nossas experiências compartilhadas são o que fundamentaram meu percurso, meu olhar para o mundo e para o outro. Agradeço cada casa que foi aberta, cada dia a dia compartilhado, cada amizade que foi construída.

Aos (re)encontros com amigos maravilhosos em Portugal: Régis, Carol A., Rodrigo, Rafaela, Pedro, Carol B., Thiago, Marcus, Thaís, Gustavo S., Gustavo, Bel. Agradeço por todos

os dias que compartilhamos. Depois que vocês foram embora, entendi que a Geografia das Emoções são as pessoas. Agradeço também aos amigos do Água de Beber, da Casa Brasil e do Coletivo Andorinha pelos momentos compartilhados.

Aos meus “pais” em Ponta Grossa: Lillian e Eduardo. Vocês foram e são meu porto seguro naquela cidade solitária. Obrigada por todo o gesto de carinho, cuidado e atenção.

Agradeço ao professor, amigo e tio Luiz Alexandre Gonçalves Cunha e à minha tia Juraci Cunha por todos esses anos de carinho, confiança e cuidado.

Aos amigos e amigas que permanecem: Estevão, Camila R., Tati, Jesse, Mateus, Livia, Camila S., Camila E., Bianca, Leo, Sarah, Celso, Everton, Ana Cristina, Davison, Jéssica. Agradeço também às famílias desses amigos: mães, pais, irmãos, companheiros, tios e tias, que também me acolheram durante todos esses anos de amizade. Sem o apoio de vocês, nada disso seria possível.

Aos meus alunos e alunas dos cursos de Licenciatura e Bacharelado em Geografia da UEPG. Que ano incrível vocês me deram de presente! Agradeço cada aprendizado compartilhado.

Ao querido amigo que a UFPR me deu: Ricardo Silveira. Quantos sonhos, angústias, alegrias e confidências foram compartilhadas. As 17 horas de diferença entre os nossos nascimentos criou esse elo que espero que dure para sempre.

Agradeço a algumas pessoas muito especiais que estiveram mais presentes na fase final da escrita dessa tese. À amiga Lara Carlette, cuja amizade é um grande presente que as boas energias do universo me trouxeram. Ao amigo Jackson de Moura sempre com as portas de sua casa em Fortaleza abertas, cujo calor da amizade e da cidade embalaram os últimos momentos de concretização da pesquisa. Obrigada por todo carinho e cuidados nesses dias. Agradeço à sua mãe, Joelina, pelos momentos de cuidado nesses últimos dias da escrita da tese, pelas conversas, conselhos, comidas com afeto que compartilhou comigo. À querida amiga Marina Ferreira. Não tenho palavras para descrever sua contribuição para esse trabalho. A poesia com que nós enxergamos a vida foi fortalecida com nossos diálogos. Obrigada pelos “audiozões” escutados e enviados pelo WhatsApp, por todo o apoio num momento tão difícil que passei na fase final da tese, pela contribuição direta na introdução do trabalho e por todo o carinho desses anos de amizade.

Às amigas e aos amigos da farra e que a Geografia da vida traz para a gente: Sheila, Hara, Georgia, Beatriz, Brendo, Silvio, Rosy, João, Giovana, Eliza, Bruno, Alcione, Érico, Lucas, Vivi, Marquinhos, Kennedy, Danni... São tantos! Aos amigos e às amigas que conheci



nas noites de peregrinações em Curitiba (saudades Fidel!) e demais cidades que construí minha Geografia das Emoções. Obrigada por todas as experiências que vivemos.

Aos mestres e mestras com carinho: Márcia Saab, Adriane Penteado, Ana Valéria, Leonel Brizolla, Rogério Haesbaert, Carla Pimentel, Márcio Piñon, Mário Lopes, João Paulo Camargo.

Aos queridos e queridas amigas do mestrado da UFF, em especial Aline e Zé Victor. Aline, minha querida, obrigada pela acolhida, demonstração de afeto, escuta e conselho. Zé, meu irmãozão, obrigada pelo carinho de sempre.

Aos amigos e amigas da pós: Flávio, Lauro, Claudinha, Andrea, Camila, Renata Garbossa, Wiviany, Renata Klos, Reginaldo, Caroline, Bianca, Kayanna, Vânia, José Carlos. Esse momento tão importante da minha vida não teria sentido sem vocês. Obrigada pela amizade, pelos chopes tomados, pelos sambas sambados, pelas festas festejadas, pelos textos discutidos. Vocês estão no coração.

Agradeço à Igreja Messiânica Mundial do Brasil, das sedes Curitiba e Ponta Grossa, pelo acolhimento, pela receptividade, pelas portas sempre abertas. Em especial, agradeço aos pioneiros da Igreja por terem aberto a janela de suas almas e compartilharem suas mais íntimas experiências com confiança, respeito e empatia. Agradeço *in memoriam* ao senhor “Cravo”, um dos pioneiros que contou sua história de vida e faleceu antes da finalização deste trabalho.

Agradeço à banca examinadora pelas contribuições que foram fundamentais para a tese. Admiro o trabalho de cada um de vocês.

Agradeço aos poetas e às poetisas que foram fontes de inspiração nos últimos momentos de escrita desse trabalho.

Agradeço a todos e todas que me deram a oportunidade de chegar até aqui. Que todos e todas tenham as mesmas oportunidades que eu tive. A educação é o caminho!

A todas e todos que se sintam parte desse trabalho, minha eterna gratidão!

***Faço paisagens com o que sinto.***

Bernardo Soares,  
semi-heterônimo de Fernando Pessoa  
no *Livro do Desassossego*.

## RESUMO

Nossa relação com o espaço geográfico não se dá somente no nível do material, do tangível, daquilo que se pode mensurar. Há outros elementos intrínsecos à condição humana que possibilitam experienciar nossa relação com mundo a partir de questões subjetivas, como as emoções. Escolhemos as emoções como tema central buscando compreender de que maneira as experiências emocionais fazem parte de nossas experiências espaciais, debatendo o conceito a partir de uma reflexão interdisciplinar. Nesse sentido, o trabalho tem por objetivo problematizar as emoções como fatos espaciais, apresentando a "Geografia das Emoções", cujo debate ainda é incipiente na Geografia brasileira. A Geografia das Emoções busca compreender a relação emocional que tecemos com os espaços, conferindo a singularidade de nossas experiências espaciais, a partir de um olhar sensível sobre a realidade. O debate tem sido fértil em âmbito internacional, o que aponta sua relevância. E, a partir desses debates já consolidados, nos propomos a pensar as emoções e a Geografia das Emoções a partir da questão simbólica. Para isso, apresentamos o debate da "filosofia das formas simbólicas" do filósofo alemão Ernst Cassirer. As formas simbólicas são entendidas como os estados progressivos do aparecimento da consciência e funcionam como mediação da nossa relação com o mundo, sendo parte da cultura. Buscamos compreender de que maneira as emoções fazem parte do mundo simbólico no intuito de refletir como nossas relações espaciais são mediadas, portanto, pelas formas simbólicas. Entendemos que as emoções possibilitam a construção de espacialidades que constituem o espaço vivenciado do "*animal symbolicum*". Além da discussão teórica e conceitual acerca das emoções, do espaço vivenciado, das espacialidades e da filosofia das formas simbólicas, para compreender a Geografia das Emoções na prática, trabalhamos com narrativas de histórias de vida de pessoas idosas. A metodologia de entrevistas narrativas foi realizada com os chamados "pioneiros" da Igreja Messiânica Mundial do Brasil nas cidades de Curitiba e Ponta Grossa — PR. As narrativas possibilitam construir uma relação emocional entre narrador e ouvinte, sendo a expressão da Geografia das Emoções dos narradores, cujo conteúdo emocional de sentido e significado é o que estrutura essas histórias de vida. A partir dessas narrativas, refletimos sobre as discussões propostas na pesquisa, buscando entender como os fatos narrados por essas pessoas são significativos e fazem parte de suas experiências de vida, tanto espaciais quanto emocionais, e permitem entender a intersubjetividade que conecta o eu, o outro e o(s) nós.

Palavras-chave: Emoções. Espaço vivenciado. Espacialidades. Geografia das Emoções. Formas simbólicas. Narrativas. Geografias Emocionais.

## ABSTRACT

Our relationship with geographic space occurs not only at the material level, at that of the tangible, of what is measurable. There are other elements intrinsic to the human condition that enable us to experience our relationship with the world from subjective matters, like emotions. We have chosen emotions as our central theme in order to understand how emotional experiences are part of our spatial experiences, discussing the concept from an interdisciplinary approach. This work aims to problematize emotions as spatial facts, presenting the Geography of Emotions, around which debate is still beginning in Brazilian Geography. The Geography of Emotions seeks to understand the emotional relationship that we "weave" with spaces, recognizing the singularity of our spatial experiences, from a sensitive view of reality. The debate has been fertile at an international level, which indicates its relevance. Beginning at these prior discussions, we propose thinking of emotions and the Geography of Emotions from a symbolic standpoint. To do so, we present German philosopher Ernst Cassirer's debate on the philosophy of symbolic forms. Symbolic forms are understood as the progressive states through the rise of consciousness and, being part of culture, function as a mediation of our relationship with the world. We seek to understand the way in which emotions are part of the symbolic world in order to examine how our spatial relations are mediated, therefore, by that symbolic forms. We consider that emotions enable the construction of spatialities that constitute the experienced space of the "*symbolicum animal*". Besides the theoretical and conceptual debate around emotions, the lived/experienced space, the spatialities and the philosophy of symbolic forms, we work with narratives of life stories from elderly adults in order to understand the Geography of Emotions in use. The methodology of using narrative interviews was carried out with "pioneers" of the Church of World Messianity of Brazil in the cities of Curitiba, Paraná, and Ponta Grossa, Paraná. Narratives allow the construction of an emotional relationship between narrator and listener, acting as the narrators' expression the Geography of Emotions, whose emotional content — both in purpose and meaning — is what structures these life stories. From these narratives, we examine the questions proposed in this study, seeking to understand how the facts narrated by interviewees are significant and part of their life experiences, both spatially and emotionally, and how these facts allow us to understand the intersubjectivity that connects the self, the other and the "we(b)".

Keywords: Emotions. Experienced space. Spatialities. Geography of Emotions. Symbolic forms. Narratives. Emotional Geographies.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 — MAPA CONCEITUAL DA PESQUISA .....	27
FIGURA 2 — MAPA SÍNTESE DA REFLEXÃO SOBRE AS EMOÇÕES EM DIFERENTES ÁREAS AFINS À NOSSA ANÁLISE .....	60
FIGURA 3 — COMPONENTES DAS EMOÇÕES A PARTIR DA QUESTÃO SIMBÓLICA .....	80
FIGURA 4 — FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS E O SER SIMBÓLICO .....	114
FIGURA 5 — AS NARRATIVAS E O UNIVERSO SIMBÓLICO .....	154
FIGURA 6 — ALTAR DA IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL — JOHREI CENTER PONTA GROSSA — PR. NO CULTO ÀS ALMAS DOS ANTEPASSADOS, NO ALTAR CONSTAM ELEMENTOS SIMBÓLICOS PARA OS MESSIÂNICOS, COMO A IKEBANA, OS ALIMENTOS, A IMAGEM DE MEISHU-SAMA E OS IDEOGRAMAS JAPONESES....	222
FIGURA 7 — IKEBANA PRODUZIDA POR CAMÉLIA, NA EXPOSIÇÃO SOBRE A ARTE DO BELO REALIZADA NA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA — PR .....	282
FIGURA 8 — A UNIDADE DAS ENTREVISTAS NARRATIVAS: A CASA, O TRABALHO E A IGREJA .....	286



## **LISTA DE TABELAS**

TABELA 1 — EXEMPLOS REPRESENTATIVOS DE EMOÇÕES PRIMÁRIAS, CONFORME ANÁLISE DE TURNER (2000) .....	40
TABELA 2 — FASES DE EXECUÇÃO DA ENTREVISTA NARRATIVA .....	162

## SUMÁRIO

<b>1. OS CAMINHOS QUE ME FIZERAM CHEGAR ATÉ AQUI.....</b>	<b>17</b>
<b>2. INTRODUZINDO O(S) NÓS .....</b>	<b>20</b>
<b>3. O ESTUDO SOBRE AS EMOÇÕES EM DIFERENTES ÁREAS DO CONHECIMENTO .....</b>	<b>35</b>
3.1 A NEUROCIÊNCIA: CORPO E MENTE .....	41
3.2 A PSICOLOGIA .....	43
3.3 ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA DAS EMOÇÕES .....	46
3.4 A FILOSOFIA .....	53
<b>4. SOBRE O ESPAÇO VIVENCIADO: PENSANDO AS ESPACIALIDADES A PARTIR DAS EXPERIÊNCIAS EMOCIONAIS .....</b>	<b>63</b>
<b>5. A GEOGRAFIA DAS EMOÇÕES: ESTADO DA ARTE E PANORAMA DAS PRINCIPAIS PRODUÇÕES E FRENTES DE TRABALHO .....</b>	<b>82</b>
<b>6. (RE)PENSANDO O ESPAÇO E A GEOGRAFIA DAS EMOÇÕES À LUZ DE ERNST CASSIRER.....</b>	<b>103</b>
6.1 A FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS DE ERNST CASSIRER.....	105
6.2 O ESPAÇO EM CASSIRER .....	116
6.3 POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO COM A GEOGRAFIA: A ANÁLISE DE NICHOLAS ENTRIKIN (1977).....	123
6.4 O FENÔMENO EXPRESSIVO NA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS E A RELAÇÃO COM AS EMOÇÕES .....	128
6.5 A LINGUAGEM COMO SIGNO EMOCIONAL DOS SENTIMENTOS.....	132
6.6 O MITO COMO A EXPRESSÃO DE UMA EMOÇÃO .....	137
<b>7. DAS NARRATIVAS PESSOAIS À GEOGRAFIA DAS EMOÇÕES .....</b>	<b>148</b>
7.1 SOBRE NARRATIVAS: O EU, O OUTRO E O(S) NÓS .....	150
7.2 SOBRE METODOLOGIAS QUALITATIVAS: O USO DE ENTREVISTAS NARRATIVAS .....	161
7.3 A METODOLOGIA DE ANÁLISE DAS ENTREVISTAS NARRATIVAS: ANÁLISE DE CONTEÚDO .....	166
<b>8. POR UMA GEOGRAFIA DAS EMOÇÕES: NARRATIVAS DE HISTÓRIAS DE VIDA DOS PIONEIROS DA IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL DO BRASIL DAS CIDADES DE CURITIBA E PONTA GROSSA — PR.....</b>	<b>178</b>
8.1 OS PIONEIROS: SOBRE A VELHICE, A MEMÓRIA E O ESPAÇO VIVENCIADO .....	179

8.2 A IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL: O JOHREI, A ARTE E A AGRICULTURA NATURAL .....	188
8.3 PRIMEIRA NARRATIVA — YASMIN: “NÓS FOMOS, EU RECEBI E NA HORA ASSIM EU ME SENTI BEM, ME SENTI BEM ALI DE TER RECEBIDO [O JOHREI] ...” .....	195
8.3.1 Sobre a infância .....	197
8.3.2 Sobre o trabalho e a família .....	202
8.3.3 Sobre a igreja .....	205
8.4 SEGUNDA NARRATIVA — ESTRELÍCIA: “EU CADA VEZ QUE EU CHEGO EU CHORO. É ASSIM, UMA EMOÇÃO TÃO GRANDE, PARECE QUE A GENTE VAI ALIMENTANDO O ESPÍRITO, SABE?” .....	208
8.4.1 Sobre a infância .....	210
8.4.2 Sobre as mudanças, a família e a morte .....	214
8.4.3 Sobre a igreja .....	219
8.5 TERCEIRA NARRATIVA — MARGARIDA: “PRA MIM A OBRA DIVINA ASSIM, SE TRANSFORMOU NISSO, NAS OPORTUNIDADES DE CRESCER, AJUDANDO O PRÓXIMO, SABE?” .....	227
8.5.1 Sobre a família .....	228
8.5.2 Sobre a igreja e o trabalho .....	231
8.6 QUARTA NARRATIVA — CRAVO: “SE AQUELA FLORZINHA LÁ JÁ ME EMOCIONOU ASSIM, NÉ, EU, FICAVA IMAGINANDO ASSIM, IMAGINA, IMAGINA UMA PESSOA RECEBER FLORES BONITAS, NÉ...” .....	238
8.6.1 Sobre a infância .....	240
8.6.2 Sobre a família .....	243
8.6.3 Sobre a igreja .....	247
8.6.4 Sobre viagens .....	251
8.7. QUINTA NARRATIVA — MAGNÓLIA: "E AGORA A GENTE VAI COMO SE FOSSE BEBER ÁGUA NA FONTE, NÉ? PRA RECEBER A ORAÇÃO, PARA PARTICIPAR DO CULTO, PARA SE FORTALECER, SABE? .....	254
8.7.1 Sobre a infância .....	255
8.7.2 Sobre o trabalho .....	261
8.7.3 Sobre a igreja .....	264
8.8. SEXTA NARRATIVA — CAMÉLIA: “MAS QUANDO EU ARRANJO ELA COM O MEU SENTIMENTO, QUE EU DOU VIDA PARA ELA, ELA MUDA A SUA FORMA E ELA MOSTRA MUITO MAIS A SUA BELEZA”. .....	269

8.8.1 Sobre a infância e a família .....	270
8.8.2 Sobre a igreja .....	275
8.8.3 Sobre a Ikebana .....	279
<b>9. PARA (NÃO) CONCLUIR .....</b>	<b>288</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>293</b>

## 1. OS CAMINHOS QUE ME FIZERAM CHEGAR ATÉ AQUI...

As emoções são potências: nos fazem agir e conformar nosso mundo. Nossa existência e nossas relações são permeadas e preenchidas pelas elas. Conformamos no cotidiano um mundo simbólico, uma geografia das emoções, que tem significado singular para nós mesmos, porque são nossas experiências e vivências que a consolidam.

Para além das discussões científicas, as emoções são inerentes ao ser humano. Todos nós as sentimos, independentemente de classe social, gênero, raça, etnia. E embora tais questões nos direcionem para diferentes vivências, experiências e percepções de mundo, as emoções sempre se mostram presentes porque fazem parte da condição humana. De fato, as emoções, o que fazemos com elas e o que elas significam é o que nos torna humanos.

Talvez por estarem tão presentes em nossas vidas é que não damos às emoções seu devido valor. A ciência, de maneira geral, caminhou para separar a razão da emoção — e a busca pelo conhecimento, reconhecidamente válido, se deu a partir da racionalidade científica. Na Geografia, que tem suas bases na tradição positivista, pensar em questões subjetivas, tal como as emoções, é um desafio. É um desafio acadêmico, porque rompe com uma visão tradicional sobre o espaço geográfico. É um desafio teórico, porque é necessário beber de outras áreas de conhecimento para pensar o tema a partir de um viés geográfico. É um desafio institucional quando se vai na contramão dos estudos consolidados. É um desafio pessoal, quando se busca na pesquisa científica compreender nossa humanidade.

Aos pesquisadores e às pesquisadoras, é complexa a ideia de pesquisar algo que está distante da sua realidade ou com que não se identificam. Por isso, pensar as emoções na Geografia em grande parte surgiu de minhas inquietações pessoais. As experiências em minhas viagens pelo Brasil e por outros países, minha experiência de morar em Portugal e conhecer a Europa, todas despertaram indagações relevantes e que foram a base para esta pesquisa: como e por que os lugares me despertam determinadas emoções? Ao indagar sobre isso, sem pensar necessariamente como uma questão científica, percebi que ali havia um viés geográfico de análise, e pensá-lo a partir da minha formação me daria duas grandes contribuições: acadêmica e pessoal.

Foi numa viagem para Salvador em 2012 que comecei a pensar sobre o assunto. Estabeleci uma conexão que não conseguia explicar com aquele lugar, como se já estivesse vivido nas ladeiras do Pelourinho. Sentia uma coisa especial, algo intraduzível e que me deixou



intrigada. Eu queria entender o que era aquilo que eu sentia. Comecei a pensar nas emoções. “Que emoção é essa que eu sinto descendo as ladeiras do ‘Pelô?’ Parece uma Geografia das Emoções”. Então foi nas ladeiras do Pelourinho, no Terreiro de Jesus, na vista do Elevador Lacerda, que essa Geografia das Emoções surgiu, sendo reforçada no meu retorno à cidade em 2015.

De uma questão tão simples, tão conectada ao meu cotidiano, surgiu um trabalho complexo — pois a emoção não é tema recorrente na Geografia, pelo menos não com o termo “Geografia das Emoções”. A busca por esse termo nas produções brasileiras não mostrou resultados relevantes, surgindo a necessidade de se fazer a busca pelo termo em outras línguas: a *Emotional Geographies*, a *Geografia das las Emociones* e a *Géographie des Émotions* possuem um debate frutífero desde aos anos 2000, inclusive com eventos e obras específicas sobre o tema. Assim veio mais um desafio: a leitura de textos em outras línguas, como inglês, francês, espanhol e italiano.

A proposta da pesquisa inicialmente era construir uma Geografia das Emoções e avançar nas discussões sobre o conceito de lugar a partir de um debate teórico. Foi nesse interesse que apareceu a contribuição de Ernst Cassirer e a oportunidade de se pensar as emoções e as espacialidades a partir de outro viés: com base na reflexão sobre o mundo simbólico e a conformação do mundo através das formas simbólicas — a conformação aqui pode ser compreendida no sentido de dar forma, isto é, a doação de forma.

Mas, e afinal, o que é a Geografia das Emoções?

Nossas emoções conformam nossos espaços quando evitamos andar em alguma rua por medo. Quando buscamos caminhar por novos caminhos a fim de encontrar algo que nos surpreenda. Quando sonhamos em conhecer um lugar dos livros. Nossas emoções estão no beijo e no abraço da pessoa amada — quando pensamos que o corpo é também espaço, espaço da existência. No sorriso, ao ouvir o canto do pássaro sentado na praça onde se conheceu seu amor. Na mesa do bar em que se esteve pela última vez com seu companheiro. Ao andar pelas ruas de cidades históricas e sentir que, de algum modo, já se esteve ali, já se viveu aquele lugar, já se sentiu aquele lugar. No brilho dos olhos ao ver o pôr do Sol numa praia incrível. Nas viagens por países que sempre se quis conhecer. Nas gentilezas cotidianas ao conhecermos as pessoas de uma cidade qualquer. Na angústia do dia a dia, quando nos deparamos com as transformações da vida e os sentidos que passamos a dar à existência. Nos lugares em que a música nos faz

vibrar e não querer sair. Na comida que se experimenta e cujo sabor nos dá prazer. Nos caminhos que percorremos e que nos quais, a cada olhar sensível, novas coisas são reveladas. No cheiro que nos lembra a casa da avó. No lugar que lembra a dor, a angústia, o medo e o desespero.

Nossas experiências emocionais estão na vida banal, nas pequenas coisas. É preciso um olhar atento e sensível para essas experiências. É uma forma de autoconhecimento, de construção de si, de se entender enquanto indivíduo em diálogo com outros indivíduos. Estar atenta às nossas emoções é uma forma de respeito com aquilo que sentimos.

Nossas emoções não estão nos lugares. Estão em nós. Nós damos sentido e significados para esses lugares, construímos nossas espacialidades com base nessas experiências emocionais e nas relações intersubjetivas. O eu, o outro e os lugares constroem os “nós”. Nesse sentido, quero entender como as emoções participam na nossa mediação com o espaço e, portanto, nos fazem criar determinadas espacialidades, que têm sentido e significado especialmente porque as criamos do ponto de vista emocional.

Como dizer o “indizível”?

Sem nossas emoções, nossa vida e nossa existência não fariam sentido. Os lugares não teriam “graça”, não teriam histórias, não teriam vivências, não teriam experiências. Sem as emoções, os lugares seriam estáticos, sem movimento, sem intenções, sem ações.

Que emoção é essa que temos ao estar em um lugar e lembrar uma pessoa? Ao ter vontade de sair correndo? Ao sentir vontade de ficar? Podemos imaginar as múltiplas emoções que as pessoas sentem, ao mesmo tempo, em um mesmo lugar?

Pensar as emoções, para mim, é pensar na leveza e na simplicidade da vida. A vida é leve... O que nos tornou tão pesados? O que a gente sente nos percursos cotidianos? O que a gente sente quando resolve mudar de caminho? Quando decide descer duas estações anteriores da habitual? O que se descobre? A vida!

A gente precisa estar sempre aberto...

Para o mundo, para o outro...

Nossas Geografias das Emoções são construídas na simplicidade da vida.

Estar atenta a elas é estar atenta a nós mesmos.

## 2. INTRODUZINDO O(S) NÓS

*Prazer  
da pura percepção  
os sentidos  
sejam a crítica  
da razão*

**Paulo Leminski**

As emoções fazem parte do nosso cotidiano, vivências e experiências. No sentido etimológico, a palavra emoção vem do latim *émovére*, que se relaciona com a ideia de movimento, ação. Em alguns dicionários de língua portuguesa, as emoções são entendidas como ação de sensibilizar(-se); perturbação dos sentimentos; reação afetiva de grande intensidade que envolve modificação da respiração, circulação e secreções, bem como repercussões mentais de excitação ou depressão; ato de deslocar-se; agitação popular, comoção, perturbação moral.

A discussão sobre o tema tem sido objeto de estudo de diferentes áreas do conhecimento. As questões emocionais são debatidas desde o nível do corpo propriamente dito — envolvendo processos fisiológicos e biológicos —, até o nível do social e cultural — envolvendo questões cognitivas e do comportamento. Do ponto de vista da Geografia, o tema está iniciando sua caminhada, quando comparado à determinadas áreas do conhecimento, cujo debate sobre as emoções já está mais consolidado.

Podemos afirmar que nossas emoções estão conectadas com nossas experiências espaciais. Certos lugares podem despertar determinadas emoções, em função dos significados que atribuímos a eles, a partir das experiências e vivências que tecemos com os mesmos. Nesse viés, nossas emoções são evidenciadas em dados momentos e lugares, em que as vivências espaciais do nosso cotidiano podem ser explicadas a partir da dor, tristeza, raiva, amor, frustração, felicidade, decepção, compaixão e outras emoções.

Na Geografia, o debate sobre a questão emocional não é recente. Desde antes da sua estruturação enquanto ciência, nas primeiras formas de representação do espaço, como nos mapas cartográficos, é possível perceber elementos subjetivos. Quando consolidada como ciência nos séculos XVIII e XIX, os geógrafos apontavam alguns questionamentos sobre a relação do sujeito e da natureza que poderiam conduzir a uma análise subjetiva sobre a condição humana e a ocupação dos lugares. Sobre isso, Dardel (2015, p. 1) afirma que “antes do geógrafo

e de sua preocupação como uma ciência exata, a história mostra uma geografia em ato [...]. Amor ao solo natal ou busca por novos ambientes, uma relação concreta liga o homem à Terra [...]”.

Na década de 1920, há reflexões com atenção voltadas para a imaginação humana, indo além de parâmetros positivistas. Nesse momento, a Geografia Cultural tem um papel importante, com, por exemplo, as contribuições da Escola de Berkeley e seus debates sobre a paisagem cultural. Alguns temas no campo da subjetividade começam a ser sistematizados na década de 1960. É na década seguinte, com a renovação de algumas correntes de pensamento geográfico, que determinadas áreas assumiram diferentes temas de interesse, em que as questões subjetivas entram, de fato, na pauta central de reflexão. Dentre essas correntes estão a Nova Geografia Cultural e, em especial, a Geografia Humanista, sub-áreas da Geografia Humana<sup>1</sup>.

A influência da Fenomenologia e do Existencialismo são fundamentais para essas subáreas e os debates subjetivos realizados na Geografia. Além disso, o Humanismo introduzido na Geografia na década de 1970, torna-se fundamental na estruturação da Geografia Humanista do ponto de vista teórico-conceitual, contribuindo com a renovação do conceito de lugar.

Buscando a valorização das subjetividades que compõem a vida, a Geografia Humanista coloca como centralidade o ser humano e sua existência. O interesse dos teóricos em propor alternativas de análise à Geografia é por entenderem a complexidade e a pluralidade da vida, a dinâmica do cotidiano e a relevância da experiência do indivíduo na sua relação com o espaço geográfico.

Essas questões, na perspectiva desses teóricos, não poderiam ser analisados a partir de um debate epistemológico e metodológico quantitativo, estatístico ou segundo uma estrutura social ou econômica. Por isso, a necessidade de um diálogo interdisciplinar, com outras áreas

---

<sup>1</sup> É importante mencionar os estudos sobre a percepção (inicialmente a percepção ambiental), que estiveram presentes na discussão da Geografia Humanista e da Geografia Cultural da década de 1970. Antes disso, alguns teóricos buscaram estruturar uma área da Geografia intitulada como Geografia da Percepção e do Comportamento, trazendo o diálogo com outras áreas, como os estudos behavioristas. Levando em consideração que os aspectos subjetivos afetam fatos objetivos, os teóricos envolvidos com o tema viam a necessidade da observação para compreender as mudanças no espaço (ambiente) e no comportamento das pessoas. Há quem confunda a Geografia Humanista e a Geografia da Percepção e a Geografia do Comportamento, vendo-as como a mesma coisa. No entanto, a crítica dos geógrafos humanistas é que essa outra perspectiva não rompia com a visão mecanicista do ser humano, utilizando os mesmos modelos normativos (HOLZER, 2016).

do conhecimento que também se interessavam por temas como as emoções e que poderiam renovar o pensamento geográfico acerca das experiências espaciais.

Sobre o Humanismo, há autores que o vinculam à Renascença; outros o associam à Antiguidade, a partir das contribuições da cultura helênica-romana. No século XIX e XX, o Humanismo toma a ciência como um todo, como uma forma de crítica ao positivismo e ao cientificismo. Assim, o Humanismo contribui com o desenvolvimento de estudos com base nos valores humanistas, questionando sobre o significado do ser, procurando sua essência, valorizando outros traços da realidade, enfatizando o papel do indivíduo e as interpretações sobre suas ações e o mundo a partir dele mesmo (HOLZER, 2010).

De acordo com Holzer (2010), o Humanismo surge como um valor para a Geografia, em oposição ao cartesianismo, às amarras do pensamento e da ciência positivista, em busca da liberdade do ser humano e ampliação de seus horizontes, em todos os sentidos. Como uma reação à quantificação exagerada e às explicações mecanicistas, deterministas, reducionistas e de uma “geografia sem pessoas”, essa aproximação buscou uma ontologia da espacialidade a fim de superar a metafísica a partir da lógica e da técnica.

Preocupada com as essências, que devem ser compreendidas a partir da experiência do sujeito, a Fenomenologia, corrente filosófica iniciada no século XIX, aponta a consciência, a percepção e o significado como elementos fundamentais para compreender as relações intersubjetivas que tecemos nessas experiências. A Fenomenologia tem papel fundamental para as discussões subjetivas na Geografia.

O significado e a experiência são as substâncias de nossos envolvimento com/no mundo. No caso da Geografia, estão relacionadas às experiências de lugares, espaços e paisagens, tanto as agradáveis, como as desagradáveis, envolvendo fenômenos como ansiedade, comportamento, religião, lugar e topofilia. As noções da Fenomenologia sobre o "sujeito-corpo" e "intersubjetividade", e da Geografia de "ritmos espaço-tempo", são bases potenciais para um diálogo entre os dois campos (RELPH, 1979; BUTTIMER, 1976).

Há a incorporação de alguns termos da Fenomenologia, como “mundo vivido” (*Lebenswelt*), “habitar” (*dwelling*), ser-no-mundo (*dasein*), “experiência geográfica”, que conduziam os geógrafos a pensarem e redesenharem a noção ou essência de lugar, que se tornou o grande horizonte de renovação da Geografia na década de 1970 (MARANDOLA, 2013).

Outra corrente filosófica fundamental para a Geografia Humanista é o Existencialismo, também com estudos a partir do século XIX. Os existencialistas, por exemplo, “defenderam a



ideia de que devia-se despertar os aspectos referentes à emoção, à vontade, à estética, à paixão e à natureza e conhecimento da ação humana” (MARANDOLA, 2005, p. 400).

Dentre os precursores da Geografia Humanista, a partir da década de 1960, destacam-se teóricos das Escolas Anglo-Saxã e Francesa de Geografia, como Anne Buttimer, com interesse pelos significados de lugar intersubjetividade, dos valores e a influência na prática geográfica; John Wright com a influência na Geografia Histórica; David Lowenthal a partir da união da Geografia Histórica e Geografia Cultural; Yi-Fu Tuan, cujos trabalhos centravam-se em explorar os significados e as relações afetivas da pessoa, ligando a ação (comportamento) ao pensamento, através do sentimento; Nicholas Entrikin com o foco no espaço existencial a partir da maneira como os sujeitos realmente o experienciam, isto é, como significação; Edward Relph com reflexão sobre o senso de lugar, paisagem e ontologia geográfica.

No Brasil, a abordagem humanista começa a ganhar destaque na Geografia com os trabalhos de diferentes “gerações” de geógrafos e geógrafas, como Livia de Oliveira, Lineu Bley, Werther Holzer, Eduardo Marandola Jr., Lúcia Helena Batista Gratão, Amélia Nogueira, Oswaldo Bueno Amorim Filho, em especial, a partir da década de 1980. Nos últimos anos cresce o reconhecimento da abordagem fenomenológica da Geografia como um campo consolidado e ativo dessa disciplina.

Dentre os temas presentes nos trabalhos desses geógrafos e geógrafas, desde a década de 1970, conforme uma análise realizada por Amorim Filho (1999) podemos citar: atitudes e valores em relação ao meio ambiente, biografias de lugares e paisagens, comportamentos espaciais e ambientais, educação ambiental; espaços vividos e lugares; “geografias” de grupos humanos e particulares; imagens geográficas; legislações sobre meio ambiente e paisagens; literaturas regionais e urbanas; lugares sagrados e míticos; mapas mentais; mundos vividos; paisagens; patrimônios culturais; percepção e cognições ambientais; reconstruções históricas de paisagens; riscos ambientais e suas avaliações; sentidos de lugares e paisagens, tempos e espaços experienciais; topofilia, topofobia e topocídio.

Sobre isso, vale destacar a relevância da Geografia da Percepção para os estudos subjetivos na Geografia, além do que apresentamos sobre a Geografia Cultural e a Geografia Humanista. De acordo com Holzer (2016), o tema da percepção entra na Geografia a partir da ideia de “percepção ambiental” ou “percepção do entorno”, problematizados por John Wright, William Kirk e Gilbert White, a partir da década de 1940.

Foi David Lowenthal que recupera as ideias desses autores na década de 1960, com a publicação de “*Geography, experience and imagination*”, realizando um extenso levantamento bibliográfico que também seria valorizado posteriormente pelos geógrafos comportamentais, sendo o tema, um motor de renovação da Geografia. O geógrafo Hugh Prince publica, na mesma década, “*The geographical imagination*” e William Kirk publica “*Problems of geography*”. Os autores trabalham com conceitos como “ambiente fenomenal”, “ambiente comportamental”, “imaginação geográfica” e “lugar”. De acordo com Holzer (2016), esses autores incorporaram o estudo da percepção ambiental na Geografia muito mais como uma questão metodológica, do que como uma questão epistemológica, debatendo sobre categorias de análise provenientes de uma visão subjetiva.

Em outra área, destaca-se o trabalho de Kevin Lynch (1960) com a obra “*The image of the city*”. A percepção ambiental em sua obra entra para analisar a cidade, que possui uma imaginabilidade, que é a atribuição a um determinado objeto físico, de um caráter simbólico (HOLZER, 2016). Há também uma importante influência de psicólogos nas investigações sobre a percepção ambiental.

Na década de 1960, a percepção ambiental aparece como conceito relevante na Geografia, especialmente com o Simpósio sobre Percepção Ambiental e Comportamento realizado no 61º Encontro Anual da Associação de Geógrafos Americanos em 1965. A publicação de textos marca a introdução na Geografia dos estudos de percepção ambiental. Um desses textos é de Lowenthal que considera que “o pensamento e sentimento são essenciais na interação entre homem e meio” (HOLZER, 2016, p. 96). Tuan também apresenta nesse simpósio o trabalho “*Attitudes toward environment: themes and approaches*”, sendo a primeira manifestação explícita de um projeto humanista para a Geografia, desencadeando o interesse, posteriormente, para a forma como as pessoas percebem o meio ambiente ao redor. Na visão de Holzer (2016, p. 101) “Na verdade, a percepção ambiental não era um paradigma unificador, era no máximo um tema que envolvia coletivos com projetos e visões de seu objeto científico extremamente diferenciados”.

Para Claval (1983), a Geografia da Percepção analisa o conteúdo da experiência, especialmente a experiência íntima e “[...] visa muito além da simples compreensão dos esquemas de comportamento: ela tenta descobrir aquilo que une o homem à terra, o que o enraíza, o que dá à sua vivência uma densidade particular” (p. 252). O teórico afirma que, aos poucos, os estudos geográficos sobre a questão vão adentrando no caminho de buscar

compreender não somente a percepção das pessoas à imagem do mundo, mas também compreender como, desde o nível da percepção, as pessoas instalam uma rede de significações sobre os objetos, que refletem sua experiência e o meio ambiente que vivenciam.

Nesse sentido, há um diálogo com psicólogos que refletem sobre as questões do comportamento, da *Gestalt*, em que a análise da percepção coloca em evidência a relatividade do sentido do vivenciado e as bases sociais que o explicam (CLAVAL, 1983).

Oliveira (2017) aponta que os debates que envolviam a percepção ambiental incluíam a questão dos sentimentos e afetos, em função desse interesse de compreensão da relação íntima do ser humano com o espaço geográfico, sendo importante a observação e a cognição nesse processo. Segundo a autora, a questão do meio ambiente na reflexão da percepção, é resultante da experiência emocional e afetiva. Aponta a influência de Jean Piaget, a partir da década de 1970, nos estudos de percepção do meio ambiente na Geografia brasileira, cujos trabalhos se estenderam nas décadas seguintes.

Destaca-se a contribuição dos estudos cognitivos à percepção geográfica, em que a experiência tem papel importante no desenvolvimento da percepção, sendo que o conhecimento do espaço é tanto perceptivo, quanto representativo, portanto, a percepção funciona como uma interpretação. A percepção geográfica, nesse sentido, fundamentada na teoria da Piaget, pode explicar a relação dos aspectos perceptivos com os cognitivos na construção do espaço (OLIVEIRA, 2017).

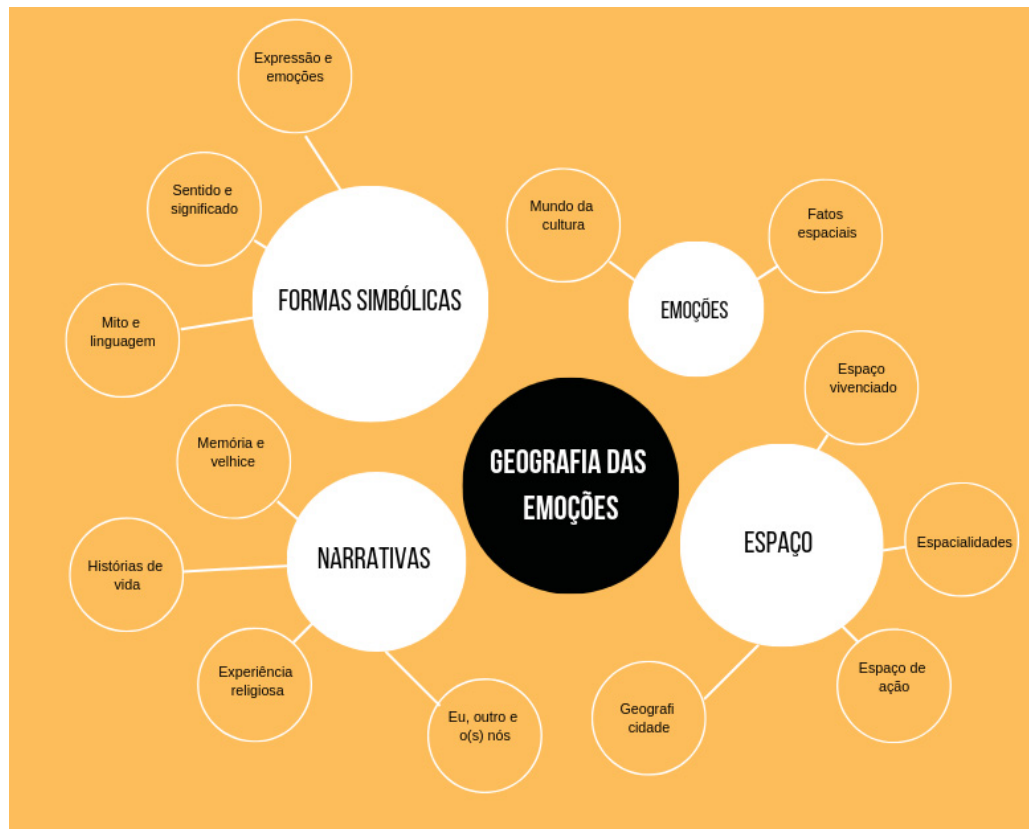
A Geografia da Percepção, nesse sentido, também produziu um alicerce para os temas de cunho subjetivo na Geografia, como o debate sobre as emoções. Há, no entanto, um movimento de cisão entre a Geografia da Percepção e a Geografia Humanista, ligada às divergências metodológicas.

Assim, percebemos as várias maneiras de apreender a questão subjetiva na Geografia, com base na experiência de vida. Seamon fala da dança-do-lugar, Tuan fala da topofilia e topofobia, Dardel fala da geograficidade, Relph fala do “placelessness”, da identidade do lugar e da experiência de lugar, Buttimer fala sobre o “espace vécu”. Aqui, queremos falar sobre essa questão a partir das emoções. Queremos falar sobre uma Geografia das Emoções. A essência de todos os debates é a mesma: deixar de lado as teorias convencionais e buscar explorar a experiência cotidiana, que se dá de diferentes maneiras, pelo corpo, pelo movimento, as atitudes, e também pelas emoções.

Nosso interesse em realizar essa concisa contextualização dos debates de temas subjetivos na Geografia, serve para situar onde se insere nossa contribuição, que caminhos já foram percorridos e quais são as recentes perspectivas de discussão. A caminhada que trilharemos se dá no âmbito das discussões culturais e humanistas da Geografia. Essa escolha se dá porque são as áreas da Geografia que mais aprofundaram o interesse por temas subjetivos, como as emoções, o que nos faz compreender as emoções do ponto de vista cultural e simbólico. Nosso objetivo é evidenciar e problematizar a Geografia das Emoções, cujo debate têm sido realizado no contexto internacional desde os anos 2000, com as contribuições de autores como Liz Bondi, Mick Smith, Joan Nogué, Giulianna Andreotti, Steve Pile, Joyce Davidson, Pauline Guinard, dentre outros.

Entendendo que as relações espaciais estão imbricadas por um conteúdo emocional, nossa proposta versa sobre a possibilidade de pensar as emoções através do viés espacial, contribuindo e instigando o debate sobre a Geografia das Emoções, cuja produção brasileira ainda é incipiente. Nosso interesse é oferecer outras compreensões e interpretações sobre a dimensão espacial que incluam as emoções. Assim, a pesquisa tem relevância por apresentar tal debate, ao mesmo tempo em que propõe novas possibilidades para o tema através de um diálogo interdisciplinar. Os conceitos que serão trabalhados estão sintetizados na figura 1.

FIGURA 1 — MAPA CONCEITUAL DA PESQUISA



ELABORAÇÃO: a autora (2018)

Em nossas experiências de vida, há lugares significativos em que as emoções ficam mais evidentes, seja pela relação que mantemos cotidianamente (rua de casa, caminho até o trabalho, praça da cidade), mas também nas viagens que realizamos, em que vivenciamos momentaneamente os lugares, mas que por um motivo ou outro, marcam nossa experiência com eles.

A Geografia das Emoções visa a compreensão do espaço a partir do sujeito e de sua percepção. É possível, portanto, pensar uma geografia na prática, a transformação do espaço a partir do agir emocional, construída com base na tríade sujeito, emoção e experiência.

Nesse sentido, tal reflexão busca um diálogo interdisciplinar sobre o tema das emoções, mas pretende avançar na discussão ao propor um debate a partir da perspectiva espacial. Trabalhar com esses “espaços emocionais” é valorizar um tema que comumente é minimizado nas pesquisas sociais. Nessa perspectiva, compreende-se que as relações sociais são vividas através das emoções (ANDERSON; SMITH, 2001).



Esse entendimento é a explicação para o “eu, o outro e o(s) nós” que estabelecemos nesse espaço vivenciado. As relações intersubjetivas são essenciais para entender a Geografia das Emoções, em que a experiência emocional faz parte da organização da estrutura e da ordem social e cultural de nossas vidas. Levando em consideração que determinados contextos, processos históricos, práticas culturais vão modificar nossa relação com o espaço, num olhar geográfico sobre a questão, podemos compreender as emoções também enquanto fatos espaciais.

Compreendemos que as emoções fazem parte da condição humana em termos corporais — temos uma condição biológica e fisiológica que nos diferencia dos demais seres — ; e do mundo da cultura — damos sentido e significado às coisas do mundo. Nesse sentido, nossa contribuição para refletir a Geografia das Emoções se dá no âmbito do simbólico a partir da *filosofia das formas simbólicas* do filósofo alemão Ernst Cassirer. Nosso interesse versa em dialogar emoções, espaço vivenciado e mundo da cultura, com base na teoria simbólica.

Para tanto, a metodologia proposta para essa pesquisa, além do levantamento teórico e conceitual sobre as questões que envolvem as emoções e a Geografia das Emoções, se dá com a abordagem de uma metodologia qualitativa, a partir de entrevistas narrativas sobre histórias de vida de pessoas idosas com os chamados “pioneiros” da Igreja Messiânica Mundial em Curitiba e Ponta Grossa – PR. As entrevistas narrativas visaram compreender a Geografia das Emoções desses pioneiros, através das narrativas dos fatos significativos dos espaços vivenciados ao longo de suas experiências de vida.

Assim, para refletirmos sobre a Geografia das Emoções, é necessário esclarecer o que compreendemos por “emoções”, visto que são várias as áreas de conhecimento que discutem o tema e algumas possuem maior relevância para a Geografia e para o nosso estudo. Vale ressaltar que existem teorias científicas que fazem a distinção entre emoções, sentimentos e afetos. Em nossa pesquisa, essa distinção não será abordada, visto que ampliaria demais o debate e também essa questão não é o foco de nossa discussão. Assumimos o termo “emoções” por estar associada ao que foi intitulado como “Geography of Emotions” ou “Emotional Geographies” nas primeiras pesquisas no contexto internacional.

Nesse sentido, o capítulo intitulado **“O estudo sobre as emoções em diferentes áreas do conhecimento”** visa apresentar o debate sobre as emoções baseado nas contribuições da Neurociência, Psicologia, Sociologia, Antropologia e Filosofia. Dada a grande diversidade de trabalhos que discutem o tema sobre as emoções, vimos a necessidade de realizar um recorte

de áreas afins à Geografia e de obras mais significativas e citadas sobre o tema. Essas áreas foram selecionadas porque percorrem diferentes caminhos teóricos e metodológicos pertinentes à Geografia e ao nosso interesse, no caso, no âmbito da Geografia Cultural e Geografia Humanista.

Sobre o conceito de emoções, apresentaremos, inicialmente, uma reflexão mais ampla sobre o tema, trazendo as contribuições de Oatley e Jenkins (2002). Tendo em vista que a Geografia das Emoções prioriza um diálogo interdisciplinar, dentre alguns dos teóricos e teóricas, apresentaremos as reflexões da Neurociência em Damásio (2003, 2012), da Antropologia em Le Breton (2009) e Coelho e Rezende (2011), da Sociologia em Halbwachs (2009) e Koury (2009), Psicologia em Ekman (2011) e Miguel (2015), Filosofia em Solomon (2015) e Wollheim (2006).

Os autores e autoras citados, trazem a discussão sobre as emoções a partir de suas áreas de formação, entendendo, por exemplo, as emoções como inatas ao ser humano; que influenciam as situações que vivemos, nos fazem agir e lidar com eventos importantes, e estão presentes nos nossos relacionamentos cotidianos; que as emoções fazem parte de um sistema simbólico, de significados e de valores que regem as interações dos sujeitos e dos grupos; que o corpo e as emoções são formas de pensar culturalmente e historicamente construídas; que as emoções fazem parte das trocas simbólicas e culturais; que os comportamentos e atitudes humanas são emocionais; e que são essencialmente interativas.

Tal análise mostra a pluralidade de perspectivas e obviamente o não consenso sobre o que são as emoções. O debate contribui para novas reflexões teóricas, conceituais e metodológicas na nossa relação com o espaço geográfico. Pensar as emoções do ponto de vista geográfico também nos fornece elementos para o colocar-se no lugar do outro, já que há um reconhecimento, uma unidade simbólica, que constrói esses “nós”.

O diálogo das emoções na Geografia deve ser realizado na relação com as categorias espaciais. *Espaço vivenciado*, *geograficidade*, *espaço simbólico*, *espaço de ação*, são algumas das categorias que discutimos, ao longo do trabalho, para problematizar as emoções.

Sobre isso, a reflexão intitulada “**Sobre o espaço vivenciado: pensando as espacialidades a partir das experiências emocionais**” apresentamos o debate de Bollnow (2008 [1963]) sobre o conceito de espaço vivenciado, que entende o conceito como carregado de significado, portanto, idealizado pelo sujeito e pelo seu sentimento espacial. O espaço vivenciado é o espaço heterogêneo e concreto. O teórico fala sobre um sentimento espacial

ligado ao habitar, à casa, às direções espaciais, aos locais preferidos, ao espaço mítico, aos caminhos, trazendo o debate do corpo como um referencial para essa reflexão.

Nesse debate apresentamos ainda o diálogo desse conceito com a perspectiva de *geograficidade* de Eric Dardel (2015 [1952]), que fala de um lugar das ações e das relações teóricas, práticas, afetivas e simbólicas. O espaço vivenciado e a *geograficidade* são então, o espaço de ação das emoções, sendo parte da expressividade do mundo e onde o sujeito realiza trocas, relações, que se direciona, cria distâncias, que de algum modo fixa sua existência.

No capítulo intitulado **“A Geografia das Emoções: estado da arte e panorama das principais produções e frentes de trabalho”**, apresentamos o debate sobre a Geografia das Emoções, entendida como a relação emocional que tecemos com o espaço geográfico. As trocas entre o eu e o mundo são mediadas pelas emoções. Tal reflexão surge do interesse em destacar os processos de diferenciação espacial que as emoções produzem e a maneira como são experienciadas de forma diferente em determinados espaços.

Interagimos emocionalmente com os espaços vivenciados, em que as singularidades desses espaços são construídas também, pelo conteúdo emocional que anima a vida. Dar atenção às emoções permite introduzir outras maneiras de compreender os fenômenos espaciais, as formas como nos conectamos com o mundo e com os outros, privilegiando as experiências e vivências dos sujeitos.

Com isso, apresentamos a discussão sobre a Geografia das Emoções, em especial, com as contribuições internacionais de geógrafos anglo-saxões (Anderson; Smith, 2001; Bondi et al, 2005), franceses (Guinand; Tratnjek, 2015, 2016) italianos (Andreotti, 2011, 2013; Ruocco, 2010) e espanhóis (Nogué, 2009, 2015; Luna e Valverde, 2015). Tais debates estão sistematizados em livros, artigos e eventos específicos sobre o tema.

Além de apresentar a Geografia das Emoções, nosso objetivo é propor uma reflexão sobre as questões emocionais e espaciais a partir do universo simbólico. No capítulo intitulado **“(Re)pensando o espaço e a Geografia das Emoções à luz de Ernst Cassirer”** apontamos as possíveis contribuições do filósofo alemão Ernst Cassirer para a Geografia das Emoções, baseado na *filosofia das formas simbólicas*. Nesse capítulo, discutimos sobre a filosofia das formas simbólicas, o espaço, o fenômeno expressivo, o mito e a linguagem.

A produção de Cassirer se deu com o objetivo de construir uma crítica da cultura, apresentando a importância das formas simbólicas como formas de mediação do sujeito com o

mundo. Cassirer tem interesse central no sujeito simbólico, cujas emoções são intrínsecas à sua existência, o que justifica nosso interesse em dialogar com sua teoria da cultura.

Sua contribuição filosófica pode fornecer subsídios para (re)pensar a epistemologia da Geografia à luz de um debate sobre as formas simbólicas como conformadoras de espacialidades. Para Cassirer (2012 [1944], p. 97) o conhecimento humano é simbólico, portanto, ele precisa de símbolos que “não tem existência real como parte do mundo físico; tem um ‘sentido’.”

A *filosofia das formas simbólicas* problematiza a não redução do *animal symbolicum* isto é, o ser simbólico, às leis da natureza. Há o entendimento de uma progressiva autolibertação do ser humano ao estruturar a realidade e construir e transformar o mundo da cultura. As formas simbólicas *arte, ciência, história, linguagem, mito e religião* são (cri)ações, transformando o universo dos fatos em um universo simbólico.

A conformação simbólica da realidade constrói mundos significativos para o ser simbólico. A multidimensionalidade das formas simbólicas possibilitam a construção do conhecimento a partir da energia do espírito criador, da percepção sensível e da intersubjetividade, presentes no espaço da vida. Para o filósofo, não tratamos diretamente das coisas, mas da relação que temos com elas, do que sentimos e compreendemos, por meio das formas simbólicas.

Nessa reflexão, a dimensão tempo e espaço são as condições de toda a existência. Em Cassirer, o espaço é um espaço de ação, expresso através da ação do ser simbólico, mediado e articulado pelas formas simbólicas. Como produto ou resultado da formação simbólica, é gerada pelas ações e pelas forças que as motiva, no caso, as formas simbólicas, que possibilitam a construção das espacialidades da experiência. Em nossa reflexão, tais espaços de ação são permeados também, pelas questões emocionais. Assim, é justamente pela questão simbólica que pensamos o espaço a partir de uma dimensão sensível e não necessariamente material, em que as formas simbólicas atuam na objetivação espacial.

Apresentaremos ainda a reflexão de Nicholas Entrikin (1977) sobre a possibilidade de incorporar a discussão de Cassirer no pensamento geográfico. Entrikin escreveu um artigo que aponta as possíveis contribuições de Cassirer para compreender o espaço geográfico a partir de outras formas de conhecimento, mediada pela questão simbólica. É possível pensar quatro espacialidades constituintes do mundo da cultura: a espacialidade de expressões; das

representações; do lógos; do pensamento religioso. Nosso interesse versa na espacialidade de expressões, a partir das formas simbólicas mito e linguagem.

No mito, espaço e tempo são expressões concretas da totalidade mítica, em que a intuição mítica possui um fundamento individual-afetivo. A articulação com a intuição e a consciência espacial sustenta a força emotiva que é a gênese do mito. A expressão do sentimento mítico é convertido em imagem — que é a própria realidade — em direções espaciais singulares e específicos valores afetivos. O mito aparece hoje em outros moldes, sendo um valor eterno da condição humana.

A linguagem é tanto uma percepção imediata (agregada à sensação), e portanto, se insere em uma relação com as formas espaço e tempo, mas também produto de uma reflexão, isto é, um produto do espírito. Discutir mito e linguagem torna-se essencial em nossa análise, pelas possibilidades que essas formas simbólicas nos oferecem para compreender e interpretar as narrativas.

Numa perspectiva cassireriana, o espaço e suas espacialidades deixam de ser apenas um campo de determinações intuitivas do ser exterior e passam a ser resultado da conformação simbólica. Pensando a partir da Geografia, buscamos entender a conformação simbólica como conformadora de espaços de ação, espaço do sujeito que reflete, investigando como os mundos que o ser simbólico cria, através de símbolos, para nele viver (GIL FILHO, 2014; FERNANDES; GIL FILHO, 2011). Nesse sentido, buscamos entender que essa conformação simbólica também é permeada pelas experiências emocionais do ser simbólico.

Depois da análise teórica e conceitual sobre o tema, trazemos o debate que diz respeito a pesquisa empírica, apresentando o capítulo intitulado “**Das narrativas pessoais à Geografia das Emoções**”. O capítulo apresenta as narrativas para além de uma questão metodológica, mas como uma forma de compreensão do eu, do outro e do(s) nós.

A escolha por trabalhar com narrativas nos possibilita criar uma dimensão relacional entre ouvinte e narrador que constrói outros saberes, rompendo com a distância entre os sujeitos. As narrativas nos faz nos aproximar das pessoas e de seus cotidianos. Essas pessoas, em nossa reflexão, são pessoas idosas, o que nos dá a oportunidade de aprender com elas e de construir outras maneiras de estar em relação.

Nessa relação, evidenciamos a subjetividade do processo, a sensibilidade da pesquisadora, o enfrentamento com o desconhecido, buscando conhecer o mundo através das

histórias dos outros e de suas experiências emocionais com os lugares e as pessoas. As narrativas nos entregam histórias heterogêneas, no entanto, com sentidos em comum.

Através de relatos, do imaginário, dessa relação coletiva entre narrador e ouvinte, podemos potencializar novas possibilidades de construir o conhecimento e as relações intersubjetivas. Essas relações se estabelecem para além do enunciado: é preciso estar atenta ao corpo, aos sons, aos sentidos. Contar histórias de vida é nos reposicionarmos no tempo e no espaço, a partir do que sentimos, sendo um momento de circulação emocional. É também pensar outros caminhos para o futuro.

Esse entendimento sobre as narrativas reforça a intersubjetividade que compõe as Geografias das Emoções de nossa vida cotidiana. As histórias de vida são fontes de conhecimento sobre os lugares que não são contados pela história oficial. O imaginário geográfico também ganha importância nessas histórias, reforçando a conexão com os lugares.

Nesse capítulo, abordaremos ainda sobre metodologias qualitativas, com foco no uso de entrevistas narrativas. Do ponto de vista analítico, utilizamos os caminhos da análise de conteúdo, que serão problematizados para entender nossa interpretação sobre essas narrativas.

A metodologia do trabalho consistiu em escuta ativa de narrativas de histórias de vida desses idosos, com auxílio de gravador e bloco de anotações. Essas narrativas foram transcritas de forma literal, preservando a identidade dos narradores, utilizando nomes fictícios. Não houve delimitação em termos quantitativos, porque a proposta da pesquisa foi trabalhar com narrativas de histórias de vida e não há restrição para nenhum tipo de narrativa, tendo como foco, apenas, os pioneiros da Igreja Messiânica Mundial do Brasil em Curitiba e Ponta Grossa — PR.

Com o interesse de compreender a Geografia das Emoções na prática, por fim, no capítulo intitulado **“Por uma Geografias das Emoções: narrativas de histórias de vida dos pioneiros da Igreja Messiânica Mundial do Brasil das cidades de Curitiba e Ponta Grossa — PR”** problematizamos as experiências de vida de pessoas idosas, debatendo sobre a questão da velhice, a memória e os espaços vivenciados e as entrevistas narrativas realizadas.

Nesse capítulo, discutimos ainda o histórico da Igreja Messiânica Mundial, fundada no Japão em 1935 por Mokiti Okada (1882-1955) — o Meishu-Sama — cujos preceitos estão baseados na tríade Verdade-Bem-Belo, que estruturam o “Paraíso Terrestre” idealizado pelo fundador. A construção dos protótipos do Paraíso Terrestre, a apreciação das obras de Arte, a purificação do espírito através do Johrei e o consumo de alimentos baseado na Agricultura Natural são elementos que estruturam a religião messiânica.

Nossas crenças sobre a vida se consolidam com o passar dos anos. As diferentes percepções sobre o mundo e sobre nós mesmos estão associadas às experiências que tecemos em função das distintas escolhas. Tais experiências estruturam o que eu sou e o que eu quero.

Tempo e memória, pessoas e lugares, experiências e vivências marcam a história de pessoas idosas, que precisam se lembrar bem dessas histórias. Essas histórias dependem do relacionamento com a família, a comunidade religiosa, a escola, a casa, o trabalho, a Igreja. A experiência de ser idoso é analisada em diálogo com o conteúdo emocional que estruturam essas narrativas.

A fé, que é a base da experiência religiosa, é sustentada, dentre outros elementos, pela relação emocional que os crentes estabelecem com a religião, com os espaços sagrados, na socialização com outros crentes, nos simbolismos que fazem parte do sustentáculo da religião.

É preciso entender essa experiência religiosa porque ela aparece nas narrativas de Yasmin, Estrelícia, Cravo, Margarida, Magnólia e Camélia (nomes fictícios). Esses pioneiros da Igreja Messiânica Mundial nos entregaram suas narrativas de história de vida que não se restringiram à experiência religiosa, mas revelaram suas experiências ligadas às espacialidades da infância, da casa, do trabalho, da família, da Igreja, das viagens.

Em função de uma preocupação epistemológica sobre a questão do espaço e sua relação com a dimensão emocional, a tese, portanto, possui o interesse em contribuir para (re)pensar a questão do espaço e do debate geográfico a partir das emoções, da dimensão simbólica e dos significados.

Podemos apontar preliminarmente que as formas simbólicas propostas por Cassirer estruturam nossas vidas e fazem parte da mediação com a materialidade e intersubjetividade da vida. Um olhar sensível sobre essa mediação possibilita, a partir da Geografia, entender a conformação dos espaços e das espacialidades em termos simbólicos e também emocionais. Esse olhar sensível se deu na interpretação das narrativas e da construção da Geografia das Emoções desses narradores.



### 3. O ESTUDO SOBRE AS EMOÇÕES EM DIFERENTES ÁREAS DO CONHECIMENTO

*Fechamos o corpo  
como quem fecha um livro  
por já sabê-lo de cor*

*Fechando o corpo  
como quem fecha um livro  
em língua desconhecida  
e desconhecido o corpo  
desconhecemos tudo.*

**Paulo Leminski**

O estudo sobre as emoções é de interesse de diferentes áreas do conhecimento, sendo um dos elementos centrais para as primeiras indagações filosóficas nas explicações sobre a vida. No transcorrer histórico e na estruturação do conhecimento científico, a reflexão sobre as emoções se configurou na dualidade com a discussão sobre a razão, sendo marginalizada em detrimento de um viés racionalista empregado pela ciência.

Há uma construção histórica e uma evolução teórica e conceitual no debate sobre as emoções. Portanto, há uma interdisciplinaridade na discussão do conceito, guiada pelas distintas perspectivas que interpretam o papel das emoções na vida e na experiência humana. Nesse sentido, percebemos a importância de, antes de discutirmos uma Geografia das Emoções, tema central de nossa reflexão, é preciso apresentar algumas interpretações sobre o debate das emoções no pensamento científico, tendo em vista que os geógrafos e geógrafas que trabalham com as emoções apontam a necessidade de uma discussão interdisciplinar sobre o tema.

Inicialmente apresentaremos alguns olhares mais amplos sobre o conceito. Pela amplitude de interpretações sobre as emoções, escolhemos as áreas do conhecimento que historicamente contribuem mais intimamente com a Geografia, em especial, no âmbito da Geografia Cultural e Geografia Humanista, cujas contribuições são a base de nossa reflexão.

Entendemos que o debate no âmbito da Neurociência, da Psicologia, da Sociologia, da Antropologia e da Filosofia se mostram avançadas e nos dão subsídios para pensar as emoções do ponto de vista espacial, contribuindo para que a Geografia das Emoções possa ampliar o aprofundamento teórico e conceitual sobre este tema. Abordaremos alguns autores e autoras relevantes de cada uma dessas áreas do conhecimento, uma escolha baseada na contribuição de intelectuais que nos fornecem elementos para defender nossa tese.

É importante destacar que nos estudos que envolvem o conceito de emoção, há pesquisadores e pesquisadoras que abordam ainda o conceito de afeto e sentimento, apontando diferentes interpretações sobre cada um deles, por vezes, também os tratando como sinônimos. Optamos por apresentar uma discussão que utiliza o conceito de emoção, visto que nosso interesse central se baseia no que se intitula, em nível de pesquisas internacionais, como Geografia das Emoções.

Considerando, portanto, a complexidade do conceito de emoções e as divergências entre pesquisadores e pesquisadoras sobre ele, a apresentação de algumas noções a seu respeito deve possibilitar aos interessados sua problematização, nesse caso através de diferentes perspectivas oriundas da Geografia. Contribui-se, assim para novas reflexões teóricas, conceituais e metodológicas na nossa relação com o espaço geográfico. Nossa ideia central é que as emoções nos possibilitam agir no mundo e construir espacialidades, em que as experiências espaciais são também experiências emocionais.

Apresentaremos, inicialmente, uma reflexão geral sobre as emoções, trazendo algumas contribuições clássicas sobre o tema e situando historicamente o debate. Após o panorama, serão discutidas algumas perspectivas de alguns autores sobre as emoções, com base nas áreas de conhecimento afins à Geografia e que contribuam para a nossa reflexão do ponto de vista cultural.

\*\*\*

Se as emoções são biológicas, fazem parte dos processos cognitivos dos sujeitos ou se são o resultado de uma construção sociocultural, são questões divergentes para várias disciplinas. Para os filósofos, desde as primeiras reflexões, as emoções estão na base das explicações filosóficas sobre a vida. Para os psicólogos, as emoções são ocorrências subjetivas com base na vida individual, enquanto os neurologistas, acompanhados do avanço das tecnologias de imagem, definem emoções como padrões mensuráveis da atividade do cérebro no processamento de informações. Os sociólogos e antropólogos reconheceram tardiamente, a partir da década de 1970, a importância das emoções para a sua disciplina, buscando analisar o tema desde questões sociais e culturais.

De acordo com Solomon (2015, p. 19), “O interesse pelas emoções tem uma história muito mais remota, com a nossa antiga preocupação com ética e a vida boa remontando Platão e Aristóteles, na filosofia ocidental, e até upanixades, budistas, Confúcio e taoistas, na Ásia”.

Segundo o autor, com Aristóteles temos a *pathé* (paixões); os estoicos afirmam que as emoções distorcem nossa razão, corrompem nossa virtude e nos fazem infelizes; e, depois há um importante papel na religião (fé e os sete pecados capitais). Já no século XVIII a ética era chamada de “sentimento moral”; e, por fim, no século XIX, torna-se assunto científico, com os debates de William James (1842-1910) e Sigmund Freud (1856-1939).

Numa abordagem mais geral sobre o tema, Oatley e Jenkins (2002) apresentam diferentes interpretações sobre o conceito de emoções, como a biológica (discutida por Charles Darwin), a corporal (proposta por William James) e a psicoterapêutica (a partir das contribuições de Sigmund Freud). Além disso, abordam as emoções enquanto construção cultural, devido ao fato de derivarem dos significados humanos que são necessariamente culturais. Para os autores, as emoções são afetadas pelas ideias culturais, isto é, são produtos culturais, como as linguagens ou as obras de arte.

Darwin (2006), seguindo sua linha evolucionista, apresenta na obra *The expression of the emotions in man and animals* (1872) a teoria das expressões emocionais como prova possível da evolução humana, da continuidade do comportamento humano com o de outros animais e das bases físicas da mente; para o autor, temos padrões de ação, derivados de hábitos que, no nosso passado evolucionário ou individual, foram um dia úteis. “A perspectiva de Darwin, assim, é que as emoções possuem uma qualidade primitiva. Constituem elos com o nosso passado, quer com o passado da nossa espécie, quer com a nossa própria história individual” (OATLEY; JENKINS, 2002, p. 25).

As teorias psicoevolucionistas propõem que os estados emocionais existem hoje como reflexo da evolução das espécies, ou seja, como respostas adaptativas a situações que ocorrem no meio. Desde Darwin (1872/2000), entende-se que, embora certas formas de manifestação das emoções possam ser aprendidas, existem expressões, especialmente as faciais, que são inatas, tanto para os seres humanos quanto para chimpanzés e outros primatas. Isso poderia ser verificado, por exemplo, em crianças que nascem cegas e, ainda assim, expressam sorrisos de felicidade ou choro na tristeza, da mesma maneira que pessoas sem problemas de visão. Outro fator levado em conta foi a similaridade na expressão de estados emocionais entre culturas diferentes, ou seja, o fato de que, em todas as culturas, alegria é expressa com sorriso, raiva com franzimento das sobrancelhas e tensão dos lábios, e assim por diante. Esses dados levaram à consideração da existência de emoções básicas ou primárias características da espécie humana (MIGUEL, 2015, p. 154).

Miguel (2015) afirma que o senso comum dita, até hoje, que as expressões emocionais têm origem em algum evento interno, ou seja, nós sentimos alguma coisa e então expressamos uma emoção. James (1884) vai apresentar uma crítica a essa visão, acreditando que as emoções

dão “cor e calor” à vivência. O autor afirmou que o senso comum diz que quando sentimos uma emoção isso nos impele a um determinado tipo de atividade/ação, mas para ele, essa tese está equivocada.

Propôs, então, a teoria do "estímulo → reação → percepção". Usando como exemplo o encontro inesperado com um urso numa floresta, o teórico afirma que nós não corremos porque sentimos medo, mas sim sentimos medo porque começamos a correr. Ele conclui que “My thesis on the contrary is that the bodily changes follow directly the PERCEPTION of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur IS the emotion” (JAMES, 1884, p. 189-190)<sup>2</sup>. Na interpretação de Oatley e Jenkins (2002, p. 26) sobre a teoria de James, os autores afirmam que “Uma emoção de medo é o facto de se sentir tremuras, correr, etc., a sensação das nossas respostas corporais àquilo que percebemos”.

Numa abordagem psicoterapêutica, Oatley e Jenkins (2002) trazem a contribuição de Freud. “[As emoções] Frequentemente, são sentidas de forma obscura ou com efeitos que não compreendemos. Algumas emoções e os respectivos significados tornam-se mais claros apenas quando os exprimimos ou ao conversar acerca deles com outra pessoa ou reflectindo sobre eles” (OATLEY; JENKINS, 2002, p. 31).

Em geral as emoções parecem ter duas partes, uma parte informacional que se torna consciente, para que normalmente conheçamos os objectos das nossas emoções, e uma parte de controlo que regula o cérebro para um modo que foi seleccionado durante a evolução para lidarmos com os tipos de situação recorrentes, como progredir em relação a um objectivo, a perdas, a frustrações, a ameaças, etc. [...] As emoções, particularmente as positivas, tendem a aumentar a memorabilidade dos eventos nas nossas vidas. Podem também afectar o julgamento, especialmente o do tipo social, e podem ser usadas na persuasão. Sempre que as informações são incompletas, outras influências, como as emocionais, podem tornar-se importantes (OATLEY; JENKINS, 2002, p. 337).

Os autores afirmam que as emoções são a linguagem da vida social humana, já que fornecem os padrões de contorno que relacionam as pessoas umas com as outras e são intencionais — intencionalidade que, no sentido filosófico, significa “a propósito de”. Os estados mentais conscientes nos humanos têm motivos, já que eles possuem crenças acerca de coisas, desejos de coisas etc.

---

2 “A minha teoria, ao contrário, é a de que as mudanças corporais se seguem diretamente à PERCEPÇÃO do fato existente, e que a sensação causada por essas mudanças no momento em que ocorrem É a emoção” (JAMES, 1884, p. 189-190, tradução nossa).

Conforme Oatley e Jenkins (2002), as emoções, por vezes, são abordadas como “extras” na vida dos sujeitos. Eles defendem, no entanto, a ideia de que as emoções são o próprio centro da vida mental humana, ligando o que é importante para nós com o mundo das pessoas, das coisas e dos acontecimentos e proporcionando estrutura para a vida social. Assim, as emoções são estruturas de orientação das nossas vidas, especialmente nas nossas relações intersubjetivas.

A emoção é o sentimento que passa no interior do nosso corpo, surgindo, portanto, também como sensações no corpo. Esta teoria tornou-se conhecida como a teoria periférica, em contraposição à teoria central de que as emoções surgem no cérebro. Assim, as expressões emocionais são externas e são os sinais visíveis de programas internos (OATLEY; JENKINS, 2002).

Ainda de acordo com Oatley e Jenkins (2002), uma das questões não solucionadas na investigação das emoções diz respeito à matéria de que elas são feitas. Por um lado, acredita-se que são constituídas de componentes que não são em si emoções, como as apreciações e as expressões, o que ajudaria a compreender a forma como as diferentes culturas dão prioridade e nomes a diferentes grupos de tais componentes. Em outra perspectiva, acredita-se que existe um pequeno conjunto de emoções básicas e biologicamente fornecidas que são elaboradas pela cultura para produzir a grande soma de emoções que as pessoas experimentam.

De maneira geral, há o entendimento da existência do que os teóricos chamam de "emoções básicas". Não há um consenso sobre especificamente quantas são e quais seriam elas. Raiva, nojo, desprezo, tristeza, surpresa, felicidade e medo são algumas das emoções básicas citadas pelos teóricos, sendo possíveis de serem identificadas na face humana a partir das expressões faciais. Na tabela a seguir, organizamos alguns exemplos representativos de emoções primárias, conforme análise de Turner (2000).

TABELA 1 — EXEMPLOS REPRESENTATIVOS DE EMOÇÕES PRIMÁRIAS, CONFORME ANÁLISE DE TURNER (2000)

<i>Darwin (1872)</i>	<i>Osgood (1966)</i>	<i>Plutchik (1980)</i>	<i>Ekman (1984)</i>	<i>Izard (1997/1992b)</i>	<i>Turner (1996)</i>
Prazer	Júbilo	Júbilo	Felicidade	Satisfação	Felicidade
Júbilo	Silencioso	Medo	Medo	Medo	Medo
Afeto	Prazer	Cólera	Cólera	Cólera	Cólera
Terror	Medo	Tristeza	Tristeza	Desprezo	Tristeza
Cólera	Ansiedade	Surpresa	Surpresa	Surpresa	Surpresa
Espanto	Cólera	Descontentamento	Descontentamento	Descontentamento	
Dor	Pesar/mágoa	Antecipação		Vergonha	
	Estupefacção	Aceitação		Timidez	
	Interesse/expectativa			Angústia	
	Tédio			Culpa	
				Interesse	

ELABORAÇÃO: a autora (2018) com base em Turner (2000).

Além das chamadas emoções básicas, também há emoções que variam entre as culturas, como culpa e vergonha, o que reforça as ideias de que nem todas as emoções são universais e de que determinadas emoções só fazem sentido em alguns contextos sociais e culturais.

Uma questão fundamental sobre o assunto é o debate entre razão e emoção. Desde o surgimento da Filosofia foram várias as reflexões e concepções formuladas para compreender essa complexa relação e o papel da emoção na condição humana. Contudo, ficou claro que tal complexidade acabou por separar razão e emoção, especialmente a partir da teoria do filósofo francês René Descartes (1596-1650), com a cisão da substância pensante (*res cogitans*) e substância do mundo (*res extensa*). Para o filósofo, “a *res cogitans* pertence à razão e ao pensamento, enquanto ao corpo (*res extensa*) pertencem as emoções, caracterizáveis como confusas e não críveis em relação aos conteúdos de verdade” (ESPERIDIÃO-ANTONIO *et al.*, 2008, p. 56).

Neste primeiro momento, nossa intenção foi apresentar uma leitura geral sobre a discussão das emoções, trazendo alguns autores que, do ponto de vista histórico de aprofundamento do debate, possuem contribuições relevantes. Com tal reflexão é possível afirmar que não há um consenso sobre o conceito, o que reitera sua complexidade. Por isso, a

seguir, apresentaremos algumas análises sobre as emoções, em diferentes áreas do conhecimento, cujo recorte se deu com base nas contribuições que tais autores e reflexões podem nos fornecer para a tese de maneira geral, em especial, para a nossa interpretação das emoções no âmbito das discussões da Geografia Cultural e Geografia Humanista.

### 3.1 A NEUROCIÊNCIA: CORPO E MENTE

A relação emoção e razão acompanhou a história da ciência no geral, sendo por vezes tratada como uma questão dicotômica. No campo da Neurociência, Damásio (1995) conduz estudos sobre a base neurológica das emoções, sendo uma das principais referências na área. O teórico aponta, como tese central, o “erro de Descartes” ao separar razão da emoção. De acordo com Damásio (1995, p. 15), “A emoção e a sua vivência constituem a base daquilo que os seres humanos descrevem há milênios como sendo alma ou espírito humano”.

Conforme Damásio (1995; 2003), as emoções têm base física, isto é, no corpo, ao integrarem a máquina neural para a regulação biológica. Elas fazem parte da evolução biológica, portanto possuem uma base no organismo humano e são fundamentais para a regulação da vida (metabolismo, respostas imunitárias, reflexos básicos, comportamentos de dor e prazer, pulsões e motivações), além de sempre serem desencadeadas por um determinado estímulo. O teórico busca articular a dimensão biológica e fisiológica com a dimensão social e cultural, apresentando a teoria sobre as “emoções primárias” e “emoções secundárias”.

Sobre as emoções primárias (leia-se inatas, pré-organizadas), o teórico aponta que nos animais e nos seres humanos estão instaladas determinadas reações emocionais que os fazem agir em situações que podem representar, por exemplo, perigo. Dentre essas situações podemos citar o tamanho (como animais de grande porte), determinados sons (tipos de rugidos) e o tipo de movimento (movimentos rápidos, como dos répteis). Tal processo é seguido pela sensação da emoção em relação ao objeto que a desencadeou, isto é, a percepção da relação entre objeto e o estado emocional do corpo. Constituem, portanto, um mecanismo básico, mas que não é suficiente para explicar todo o processo que envolve a emoção.

Assim, entram as emoções secundárias que envolvem a experiência do sujeito, sendo, portanto, adquiridas e não inatas, e envolvendo o processo de pensamento. Para Damásio (1995, p. 140) “Em síntese, sentir os estados emocionais, o que equivale a afirmar que se tem consciência das emoções, oferece-nos *flexibilidade de resposta com base na história específica das nossas interações com o meio ambiente*”.



O valor das emoções é muito grande, porque elas funcionam como uma espécie de guia, de bússola, de nosso comportamento. Elas marcam momentos para que possamos recuperá-los, como um norte (DAMÁSIO, 1995).

Há uma diferença entre emoção e sentimento na visão de Damásio (1995; 2003), sendo que o ponto crucial dessa diferença está entre aquilo que é mental e aquilo que é comportamental. Os sentimentos constituem sombras das manifestações emocionais e podem ser pensados como uma representação mental do corpo a funcionar de uma determinada maneira que traduz o estado da vida na linguagem do espírito. Por isso o autor considera os sentimentos como percepções.

A emoção é um conjunto de todas as respostas motoras que o cérebro faz aparecer no corpo em resposta a algum evento. É um programa de movimentos como a aceleração ou desaceleração do batimento do coração, tensão ou relaxamento dos músculos e assim por diante. Existe um programa para o medo, um para a raiva, outro para a compaixão etc. Já o sentimento é a forma como a mente vai interpretar todo esse conjunto de movimentos. Ele é a experiência mental daquilo tudo. Alguns sentimentos não têm a ver com a emoção, mas sempre têm a ver os movimentos do corpo. Por exemplo, quando você sente fome, isso é uma interpretação da mente de que o nível de glicose no sangue está baixando e você precisa se alimentar (DAMÁSIO, 2013, s/p).

Para o pesquisador, a nossa vida e a nossa organização social são um reflexo extraordinariamente importante da nossa organização básica afetiva, e são relevantes para certas tomadas de decisões, como em uma situação de medo em que reagimos fugindo ou permanecendo quietos para que não sejamos percebidos. Nesse sentido, “a emoção tinha um papel a desempenhar na intuição, o tipo de processo cognitivo rápido no qual chegamos a determinada conclusão sem ter noção de todas as etapas lógicas imediatas” (DAMÁSIO, 2012, p. 11).

A mente é um filme sobre o que se passa no corpo e no mundo ao seu redor, sendo a emoção um auxiliar da razão para a tomada de decisões. Nossa percepção do mundo é muito afetada pelas emoções e sentimentos, que são fundamentais para organizar a sociedade e para a formação dos sistemas moral e judicial. Damásio (2013) afirma que nós possuímos um nível básico em que as emoções ajudam a analisar, raciocinar e tomar decisões. Tal nível está presente porque as emoções são em grande parte inatas (inclusive em animais), mas, nos primeiros anos de vida, são condicionadas e sintonizadas com a sociedade. Isso significa dizer que, nos seres humanos, ao longo de sua evolução, estes programas inatos foram refinados e melhorados por aspectos socioculturais.

Além disso, as emoções têm sido essenciais para a sobrevivência e êxito da espécie humana, sendo parte do processo regulador da vida. O neurocientista acredita que a emoção é parte privada do indivíduo, acontecendo no corpo, enquanto o sentimento é parte pública, alinhado com a mente. Aponta, ainda, a importância das emoções e dos sentimentos na construção do nosso raciocínio. Para ter o que chamamos de consciência básica é preciso ter sentimentos. Isto é, é preciso que o cérebro seja capaz de representar aquilo que se passa no corpo e fora dele de uma forma muito detalhada.

Sobre isso, do ponto de vista da Geografia das Emoções, em nossa interpretação podemos entender que as emoções contribuem para dar significado às nossas experiências cotidianas, como as experiências nos/com os lugares, sendo parte, portanto, do universo cultural ao qual estamos inseridos.

Na mesma seara da neurociência, Esperidião-Antonio *et al.* (2008) afirmam que a partir da segunda metade do século XIX e princípios do século XX, de um problema genuinamente filosófico, o estudo sobre as emoções (relação corpo e mente, razão e emoção) passou a ser interesse de outros âmbitos teóricos, como a Psicologia, a Psicanálise e a Biologia. Para os autores, as ciências naturais são capazes de explicar os aspectos biológicos relacionados à emoção, mas não o que é de fato a emoção, que permanece como uma questão prevalentemente filosófica.

Esse período é marcado pelo interesse científico nos processos cognitivos, como as atividades mentais relacionadas à aquisição de conhecimento e conectadas ao raciocínio e à memória, possibilitando investigações sobre os mecanismos envolvidos na percepção, atenção e memória. Com relação aos poucos estudos sobre as emoções, “concebiam-nas de modo ‘segmentado’ tratando os ‘circuitos emocionais’ como eventos à parte e independentes das demais atividades neurais” (ESPERIDIÃO-ANTONIO *et al.*, 2008, p. 56).

Sobre o interesse da Psicologia sobre as emoções, discutiremos a contribuição de Ekman (2001) sobre a psicologia das emoções, com base em seus estudos sobre as expressões faciais.

### 3.2 A PSICOLOGIA

No campo da Psicologia, o tema das emoções também é tratado com complexidade, visto que nessa área de conhecimento, vários são os ramos de atuação que discutem as emoções. De maneira geral, a Psicologia compreende as emoções como estados mentais que resultam de

mudanças no organismo em função de transformações percebidas no ambiente, o que direciona nosso comportamento e possibilita atuar em determinadas situações.

Ekman (2011) é considerado um dos pesquisadores mais notáveis no estudo sobre as emoções no campo da Psicologia. Seu principal objeto de estudo é a expressão facial para determinar diferentes tipos de emoções. Seus estudos foram realizados em diferentes culturas e países, no intuito de refletir sobre uma dimensão mais abrangente das expressões faciais. Além disso, realizou contribuições no campo da fisiologia das emoções, ao afirmar que as emoções geram um padrão de sensações único em nosso corpo. As mudanças nas partes do cérebro nos mobilizam ao enviarem sinais para as demais partes do corpo.

Para o teórico, a emoção é um processo e um tipo específico de avaliação automática, que possui influência do nosso passado evolucionista e pessoal. A partir das emoções, sentimos que algo importante para nosso bem-estar está acontecendo. Além disso, um conjunto de mudanças fisiológicas e comportamentos emocionais influenciam as situações que vivemos.

Ekman (2011) aponta que as emoções são fundamentais para a nossa qualidade de vida, nos fazem agir e lidar com eventos importantes, e estão presentes em vários dos nossos relacionamentos cotidianos. Organizamos nossas vidas para maximizar a experiência das emoções positivas e minimizar as negativas.

Não nos emocionamos com tudo; não estamos sob o domínio das emoções todo o tempo. As emoções vão e vêm. Sentimos uma emoção em um momento e podemos não sentir nenhuma em outro. Algumas pessoas são bem mais emocionais que outras [...] mas, mesmo as pessoas mais emotivas têm momentos em que não sentem nenhuma emoção. Alguns cientistas afirmam que sempre há alguma emoção ocorrendo, mas ela é muito sutil para que a percebamos ou para que afete nossas ações. Se for tão pequena, imperceptível, penso que podemos muito bem dizer que esses são momentos em que não há emoção (casualmente, mesmo aqueles que acham que estão sempre sentindo alguma emoção reconhecem que nem sempre é a mesma. Assim, eles também enfrentam o problema de explicar por que sentimos uma emoção em um momento e outra depois) (EKMAN, 2011, p. 36).

Nessa reflexão, quando o autor adverte que podemos não perceber as emoções ou que elas podem não afetar nossas ações, entendemos que aqui há uma dimensão simbólica sobre isso, porque não é todo momento que damos significado a essas experiências, isto é, que compreendemos que elas são, de fato, importantes naquele determinado contexto. Portanto, nosso interesse versa sobre como significamos as emoções em nossas vidas, a partir das espacialidades que construímos cotidianamente. Essas espacialidades, por exemplo, podem ser significadas a partir da linguagem, sendo parte do mundo da cultura.

Realizando estudos há mais de 40 anos sobre a temática, com diferentes metodologias (fotografias, histórias, filmagens), a fim de refletir sobre a universalidade ou não das emoções a partir das expressões faciais, Ekman (2011) afirma que o modo pelo qual as emoções são representadas na língua é produto da cultura e não da evolução. Para o teórico, as palavras são representações das emoções e não as próprias emoções. São, portanto, uma maneira de lidar com as emoções, pois as evocamos quando nos emocionamos. O autor não descarta também a herança da evolução no desenvolvimento e ativação das emoções em determinadas situações.

Ekman (2011) cita o papel da memória na compreensão das emoções, afirmando que podemos nos emocionar se lembramos de uma cena emocional do passado. Ao lembrar determinadas situações, podemos repetir a emoção que sentimos anteriormente ou despertar uma emoção diferente, ao passo que também podemos nos lembrar de determinados eventos, mas não sentir nada. “A memória acerca dos eventos que escolhemos recordar, que não nos conduzem a uma nova vivência das emoções originalmente sentidas, possibilita aprender como reconstruir o que está acontecendo em nossa vida e temos, assim, a chance de mudar o que nos emociona” (EKMAN, 2011, p. 50).

No campo da Psicologia, de acordo com Miguel (2015), os modelos amplamente referenciados atualmente sobre a emoção são as abordagens psicoevolucionistas, as cognitivistas ou de apreciação (*appraisal*) e as sociais. Os modelos teóricos incluem discussões sobre as emoções e a reação muscular interna, o comportamento expresso, a impressão afetiva subjetiva e as cognições. Para o autor, a capacidade de expressar as emoções é inata ao ser humano.

Outro grupo de teorias sobre as emoções são as sociais, em que se minimiza a influência de aspectos biológicos, mas não se negam os aspectos cognitivos. A ênfase está no valor social que tem a expressão da emoção, sendo que essa é compreendida como um papel social que é construído pela cultura e, ao mesmo tempo, influencia e altera essa cultura, tendo um papel crucial na manutenção das relações sociais (MIGUEL, 2015).

Por esses caminhos seguem, também, as discussões da Antropologia e da Sociologia, cujo debate é objeto de interesse desde a década de 1970, contribuindo para uma reflexão do ponto de vista social e cultural das emoções.

### 3.3 ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA DAS EMOÇÕES

No âmbito da Sociologia e da Antropologia das Emoções, a discussão sobre o conceito de emoção dialoga com questões sociais e culturais. Em tal perspectiva, os sentimentos e as emoções não são estados absolutos, e tampouco são, ao menos exclusivamente, processos fisiológicos.

A partir de uma Antropologia das Emoções, Breton<sup>3</sup> (2009), por exemplo, considerará as emoções como relações. O autor afirma que “As percepções sensoriais, ou a experiência, e a expressão das emoções parecem emanar da intimidade mais secreta do sujeito; entretanto, elas também são social e culturalmente modeladas” (BRETON, 2009, p. 9). Em sua visão, as emoções são atitudes provisórias que manifestam a tonalidade afetiva do indivíduo na sua relação com o mundo. A causa das emoções, seus efeitos sobre o indivíduo ou sua modalidade de expressão não se concebem fora do sistema de significados e de valores que regem as interações nos grupos sociais e culturais.

O teórico afirma que embora existam discussões que naturalizem e universalizem as emoções, as pessoas, de uma sociedade a outra, sentem afetivamente os acontecimentos de sua existência por intermédio de diferentes repertórios culturais, o que deve necessariamente ser compreendido no contexto de suas condições reais de expressão. Assim, as emoções e sentimentos fazem parte de um sistema de sentidos e valores de um grupo social e, por vezes, só fazem sentido em determinados contextos.

Um olhar geográfico sobre a questão trará a compreensão de que tais contextos são também espaciais. Assim, alguns espaços sociais acolhem a expressão de sentimentos que não poderiam ser abertamente vividos em outros lugares, o que significa dizer que há lugares apropriados ou não certas emoções. Como exemplos, podemos pensar nas emoções que são toleradas em locais de luto ou locais de festa.

Na relação das emoções com os lugares e as questões culturais, Breton (2009) discorre, ainda, sobre a importância do corpo. Socializadas e semantizadas, as funções corporais ou

---

3 O autor apresenta algumas teorias relevantes sobre o estudo das emoções, dentre elas: Ekman e uma abordagem biológica das emoções, com o rosto como espaço privilegiado da tradução da afetividade humana (p. 183); Buffon, em História natural, que considerou o homem como um organismo e suas emoções como emanções invariavelmente fisiológicas (p. 184); Le Brun e a ideia de que expressão da paixão está nas ‘mudanças musculares’, o que anuncia sua universalidade (p. 185); Spencer, em Princípios de psicologia (1855), com a correlação entre a intensidade de um sentimento e a descarga motora que altera notadamente os músculos faciais (p. 186); Ekman e Friesen, e seu estudo sistemático dos diferentes feixes musculares implicados na expressão das emoções, assim como a busca pela linguagem natural das emoções, anatômica e fisiologicamente identificável.

afetivas que sustentam a existência social do indivíduo são adquiridas, não inatas: “O homem é o seu corpo, mas ele também possui um corpo” (BRETON, 2009, p. 165).

Ainda na visão de Breton (2009), o corpo é socialmente construído: a cultura corporal, os simbolismos, as percepções sensoriais e a expressão dos sentimentos são uma ordem simbólica, ou seja, o corpo é parte integrante da simbologia social. “Cada indivíduo, herdeiro de uma história pessoal situada num tempo e lugar específicos, realiza em sua experiência corporal apenas uma ínfima parcela das diversas possibilidades” (BRETON, 2009, p. 29).

Nessa perspectiva, é necessário compreender as emoções em termos da cultura humana e da questão simbólica, que abordaremos mais profundamente a partir das contribuições de Ernst Cassirer e a sua filosofia das formas simbólicas. Percebe-se, no entanto, que dentro de um viés antropológico é o caráter socialmente construído dos estados afetivos que será analisado.

A afetividade simboliza o clima moral que envolve em permanência a relação do indivíduo com o mundo e a ressonância íntima das coisas e dos acontecimentos que a vida quotidiana oferece sobre uma trama descontínua, ambivalente e inatingível, por conta da complexidade do seu mosaico. [...] O sentimento é a tonalidade afetiva aplicada sobre um objeto, a qual é marcada por sua duração e homogênea em seu conteúdo senão em sua forma. O sentimento manifesta uma “combinação de sensações corporais, de gestos e de significados culturais apreendidos por intermédio das relações sociais. A emoção é a própria propagação de um acontecimento passado, presente ou vindouro, real ou imaginário, na relação do indivíduo com o mundo” (BRETON, 2009, p. 113).

Na visão do teórico, as emoções obedecem a lógicas pessoais e sociais e estão vinculadas a normas coletivas implícitas, estilos, valores circundantes e apropriação pessoal da cultura, nas quais “A afetividade mistura-se a acontecimentos significativos da vida coletiva e pessoal, implicando um sistema de valores posto em prática pelo indivíduo e uma interpretação dos fatos conforme uma referência moral” (BRETON, 2009, p. 118).

As emoções não são fixas: são diluídas nas malhas do tempo, são atitudes provisórias, que as acentuam ou amenizam, alterando seu significado de acordo com as vicissitudes da vida pessoal. Dessa maneira, as experiências pessoais e a consciência do acontecimento determinam a tonalidade desse acontecimento. Para que um sentimento ou uma emoção sejam experimentados ou expressos pelos indivíduos, é necessário que eles pertençam ao repertório cultural do seu grupo social ou cultural, isto é, as causas e as modalidades de expressão não se concebem fora do sistema de significados e de valores que regem as interações humanas (BRETON, 2009).

O sentimento e a expressão das emoções originam-se, portanto, da estratificação social. Eles se inscrevem num sistema simbólico, desmentindo a hipótese da naturalidade da linguagem, da instintividade corporal, da universalidade semântica dos gestos, mímicas ou posturas. Um mesmo movimento ou expressão pode ter significados opostos de acordo com a cultura do local (BRETON, 2009, p. 136).

O teórico fala, ainda, sobre as emoções a partir da ideia de cultura afetiva, que seria como um manual de instruções para a nossa vida social. Desse modo, afirma que existe a adequação dos sentimentos, que, em nossas sociedades — especialmente as ocidentais — caracteriza-se pela moderação dos sentimentos. Afirma, também, que os sentimentos e as emoções correspondem a explicações sociais e culturais bem diferentes de acordo com os lugares.

Em sua crítica às visões clássicas sobre as emoções, especialmente àquelas relacionadas às questões biológicas, aponta que

A dimensão simbólica que percorre as pulsações íntimas do rosto é neutralizada em benefício de um modelo biológico que nada ensina sobre a forma como o ator experimenta afetivamente os episódios de sua vida e os traduz ante os demais. Observando os outros, nós não percebemos uma série de contrações musculares, mas um homem sorridente ou amargo, exibindo em seu rosto todos os entretons próprios à singularidade de sua história. Os músculos não compõem o sorriso ou a tristeza em maior cota que o cérebro produz o pensamento: é o homem que sorri ou que pensa com a carne que o compõe e dele faz um ser pensante e sensitivo. Destacadas da vida real, essas perspectivas excluem a ambivalência, a brincadeira, as variações individuais (timidez, pudor, discrição, fleuma, dissimulação, etc.), os matizes transmitidos pelas rugas faciais, ou seja, pela pele nua, em cuja textura leem-se os sentimentos que um ator experimente ou exibe na tentativa de iludir. Essa abordagem também cerceia todas as diferenças sociais e culturais, as quais se tornam tanto mais sensíveis quanto mais comovente for a situação; solicitando não apenas a face, mas a pessoa inteira e todos os movimentos de seu corpo, sua palavra, seus deslocamentos no espaço, etc. Nesses casos, as emoções superam o controle relativo operado pelo ator sobre aquilo que ele quer exibir de seus sentimentos e de suas maneiras de ser. Tal apresentação pessoal é ainda modulada segundo as circunstâncias, de acordo com os interlocutores e a trama sutil das mútuas interpretações que se tece entre os indivíduos presentes (BRETON, 2009, p. 206).

Outra análise no campo da Antropologia é realizada por Coelho e Rezende (2010; 2011), que afirmam que a compreensão das emoções nessa área do conhecimento entende que elas são representações de uma dada sociedade e, portanto, não são universais.

Ao realizarem um balanço sobre a Antropologia das Emoções, as autoras apontam algumas teorias que embasam esse campo de pesquisa. Dentre elas, a antropologia norte-americana culturalista, na qual as emoções são estudadas como elementos padronizados pela cultura. Tal debate parte do princípio da organização de elementos culturais de acordo com padrões coerentes, configurando uma “padronização emocional”. Assim, embora sua origem



esteja fora da cultura — em disposições inatas ao indivíduo — as emoções são, ainda assim, elementos padronizáveis que ganham matizes distintos de acordo com cada contexto cultural (COELHO; REZENDE, 2011).

O pensamento da sociedade ocidental moderna é que as emoções são fenômenos comuns e naturais a todos os seres humanos, porque sentir emoções é possibilitado pelo equipamento biológico e psicológico inerente a eles. Nesse viés, as emoções trariam poucas ou nenhuma marca cultural, o que, de acordo com as autoras, legitima a ideia de que algumas pessoas seriam mais emotivas que outras, como mulheres, crianças e "povos primitivos" (REZENDE; COELHO, 2010).

As emoções possuem *status* ambíguo dentro das Ciências Sociais: de um lado, relacionado à esfera individual (experiência psíquica) e, por outro, à esfera do natural (fato universal; “natureza humana”). Para as autoras, as emoções estão situadas no corpo, o que não quer dizer que são naturais porque o modo como entendemos e vivenciamos o corpo é sempre mediado pelas formas de pensar cultural e historicamente construídas. Tal análise corrobora a discussão de Breton (2009), colocando o corpo como socialmente e historicamente construído.

Por estarem em um determinado contexto social, as emoções não são pensadas de forma isolada. Assim, há uma variedade cultural na forma de expressá-las. “As emoções tornam-se então parte de esquemas ou padrões de ação aprendidos em interação com o ambiental social e cultural, que são internalizados no início da infância e acionados de acordo com cada contexto” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 30).

Do ponto de vista da Geografia e, no caso específico, da Geografia das Emoções, compreendemos que esses contextos são também espaciais. Portanto, as emoções possuem um significado distinto a depender do contexto em que estão em relação, por exemplo, a espaços sagrados, como as Igrejas. As expressões de fé, crença, respeito e devoção são acionadas nesses contextos e guiam as práticas cotidianas dos envolvidos em todas as esferas e espaços da vida. Assim, a prática religiosa não se restringe, por exemplo, ao espaço sagrado, mas pertence ao indivíduo, que carrega consigo todo o universo simbólico, o sentimento religioso, em que a religião é estruturada.

Essa reflexão aparece nas narrativas de pioneiros da Igreja Messiânica Mundial, que abordaremos na parte final de nossa discussão. Tal análise ocorre, também, em diálogo com a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer, na qual a religião é também conformadora do mundo simbólico, fazendo parte, portanto, da experiência intersubjetiva desses pioneiros.

Coelho e Rezende (2011) afirmam que a expressão dos sentimentos é como uma linguagem à qual o indivíduo recorre para falar do que sente para os outros e também para si. Logo, as pessoas manifestam seus sentimentos para si próprias, ao exprimi-los para os outros ou por conta dos outros. Assim, é um ato essencialmente simbólico, em que as emoções e sentimentos mostram-se relevantes como função e organização social: “os sentimentos não só desempenham funções sociais significativas, como também se originam de certas situações estruturais, distanciando-se da visão de uma origem puramente individual das emoções” (COELHO; REZENDE, 2011, p. 11).

Pelo viés de análise anterior também caminha a Sociologia das Emoções, que coloca em xeque as convicções modernas e ocidentais que consideram as emoções como universais. Basicamente, a Sociologia das Emoções centra-se na discussão das emoções com ênfase nos atores sociais, na interação, nas estruturas sociais e na cultura.

De acordo com Koury (2009), a Sociologia das Emoções tem se estruturado desde a década de 1970, com estudos que ganharam fôlego a partir de novas formulações teóricas e metodológicas que enfatizavam um processo analítico da subjetividade como fonte e forma de expressão e construção social. Tais formulações surgiram como crítica à lógica linear das análises sociais de cunho mais estrutural, que relegavam para o segundo plano a ação social individual, os atores sociais e a vida emocional (KOURY, 2009).

Conforme o autor, a proposta dessas abordagens era compreender os fenômenos emocionais como fenômenos sociológicos<sup>4</sup>. Há visões, entretanto, mais “radicais”, que consideram as emoções como “processos eminentemente sociais, não cabendo sequer a questão teórica de que as emoções não sejam socialmente construídas” (KOURY, 2009, p. 8).

Semelhante à discussão de Breton (2009), Koury (2009) afirma que as emoções são pensadas de uma maneira própria, mas podem ser construídas e constituídas socialmente e culturalmente, sendo possuidoras de significado apenas no contexto cultural e social em que foram produzidas e que foi por elas experimentado.

---

4 Sobre isto, Halbwachs (2009) afirma que a sociedade exerce uma ação direta sobre os sentimentos e paixões e que os nossos estados afetivos se permitem, naturalmente, desabrochar em um meio social que lhes seja adaptado. Assim, as emoções fariam parte de uma “disciplina social”, manifestando-se e mostrando-se apenas nas formas coletivas, comuns a todos os membros do grupo, porque modificam e trabalham a natureza mental do indivíduo profundamente, nos quadros da linguagem e do pensamento coletivo. Para o autor, a expressão das emoções e as emoções em si mesmas “se submetem aos hábitos, costumes e tradições e são por eles inspiradas graças a um conformismo, ao mesmo tempo, externo e interno. Amor, ódio, alegria, dor, temor, cólera, são abordagens provadas e manifestas conjuntamente, sob a forma de reações coletivas. É nos grupos que fazemos parte que aprendemos a exprimir, mas também a sentir estas emoções” (HALBWACHS, 2009, p. 218).

É uma cultura emocional dada, e específica de um tempo e de um espaço determinado, que provê os indivíduos nela inserido com conceitos simbólicos, linguísticos e comportamentais, com os quais são sentidos às próprias emoções. As situações emocionais são inscritas, deste modo, dentro de modelos relativamente contínuos e duradouros de relações sociais (KOURY, 2009, p. 8).

A Sociologia das Emoções parte do pressuposto que as experiências emocionais singulares, sentidas e vividas por um ator social específico, são produtos relacionais entre os indivíduos, a cultura e a sociedade a partir de determinadas normas sociais, crenças, tradições, convicções. Na interação com os outros, em um determinado contexto e a situação social e cultural, são possíveis as trocas simbólicas e culturais. Os conteúdos simbólicos e as práticas culturais de contextos sociais específicos promovem, agenciam, permitem ou ponderam, assim, “determinadas emoções, ao mesmo tempo em que negam, restringem ou impõem interditos a outras, a partir das interações contínuas e constantes entre os sujeitos relacionais em trocas sociais determinadas” (KOURY, 2009, p. 9).

O autor aponta a dimensão do tempo e do espaço para compreender as emoções, entendendo, portanto, que os contextos culturais e sociais são permeados por essas duas dimensões. As emoções, assim, fariam parte do emaranhado de configurações produzidas e vividas por uma sociabilidade específica, numa dinâmica também de intersubjetividade. Seria uma representação coletiva que se impõe à consciência individual, de forma que pessoas apreenderiam os significados culturais das emoções antes mesmo de vivenciarem toda e qualquer emoção, como uma categoria implícita e inconsciente construída socialmente em um tempo e em um espaço específico.

Outra contribuição no campo da Sociologia das Emoções é a de Turner (2000). Para o teórico, algumas emoções não são consideradas primárias, como a culpa e a vergonha, já que são ativadas pela socialização e pela experiência. Os seres humanos, assim, parecem possuir um “potencial de ativação”.

Muito antes dos hominídeos falarem, havia uma comunicação através da linguagem corporal que expressava as disposições emocionais. Assim, além do caráter neurobiológico da questão, o autor percebe a importância das emoções na construção de laços sociais e na manutenção da estrutura social, que possuem claramente uma herança ou legado biológico. Sobre isso, ele se debruça sobre a tese de que “as emoções foram utilizadas para ultrapassar as tendências para laços fracos e o individualismo” (TURNER, 2000, p. 59).

Todas as facetas dos comportamentos e atitudes humanos são emocionais. Destituídos de emoções, os seres humanos não conseguiriam escolher entre várias alternativas comportamentais, encararem-se a si próprios como objectos, participarem e envolverem-se em comportamentos interpessoais face-a-face, organizar grupos, e construir sistemas institucionais de grande escala chegando a abranger sociedades inteiras e, actualmente, uma rede global de sociedades. Da mesma forma que a linguagem e os complexos sistemas culturais que são possibilitados pela linguagem, as capacidades emocionais dos seres humanos são aquilo que tornam os padrões de organização humana viáveis (TURNER, 2000, p. 173).

O que se afirma sobre esse legado biológico é que nós, humanos, possuímos capacidades relacionadas à nossa estrutura anatômica que facilitaram a adaptação de nossos ancestrais. Dentre elas encontra-se a própria evolução do cérebro, a formação da rede neurobiológica e as conexões dos dados sensoriais. A necessidade de adaptação às diferentes condições de vida possibilitou, conseqüentemente, o desenvolvimento dessas questões.

Além das transformações do ponto de vista do corpo, também há mudanças na maneira de se relacionar com os espaços; logo, a necessidade de lembrar de distâncias, texturas e outras condições foram fundamentais para a interação humana. Nesse viés, para Turner (2000), a interação social que conhecemos hoje foi possibilitada pelas forças seletivas que atuaram naqueles primeiros mamíferos que se assemelhavam aos primatas e necessitavam se adaptar aos nichos arbóreos e às outras condições da natureza.

Para além das condições da anatomia humana, nosso interesse versa em compreender como as emoções fazem parte da nossa vida social e, portanto, espacial. O fato é que a reestruturação do cérebro do hominídeo possibilitou que ele ganhasse controle sobre as emoções e criasse laços emocionais mais fortes, construindo níveis mais elevados de solidariedade social. Além disso, sua própria condição corporal, como o fato de ser bípede e de ser passível de contato visual, proporcionou a transmissão de comunicação e, por conseguinte, de significados por meio da linguagem corporal.

De acordo com Turner (2000, p. 54), “a linguagem e a cultura expandiram ainda mais as facilidades ou instalações emocionais dos seres humanos e a capacidade de construir estruturas sociais”, mas, por outro lado, não substituíram os nossos impulsos comportamentais básicos herdados de nossos ancestrais.

O debate da Sociologia e da Antropologia das Emoções fornece para nossa reflexão e para a Geografia das Emoções, uma contribuição significativa do ponto de vista da análise dos contextos culturais, que podem ser refletidos também pelo viés espacial. Nas interpretações apresentadas, há um caráter simbólico sobre o debate, que contribui diretamente para nossa tese

de pensar as emoções a partir das formas simbólicas, que conformam o mundo da cultura. Há também uma compreensão das emoções do ponto de vista relacional, isto é, como parte de experiências sociais intersubjetivas.

### 3.4 A FILOSOFIA

Do ponto de vista da Filosofia, além das contribuições de Ernst Cassirer (que detalharemos posteriormente), apresentamos as contribuições de outros teóricos, como Solomon (2015), cujo interesse se debruça em função da íntima relação que as emoções possuem com a existência humana.

Para o autor, as emoções são, pela própria natureza, criações da linguagem tanto quanto são produtos da biologia, da neurologia e da psicologia. Além disso, ele buscou compreender a experiência coletiva das emoções, pensando do ponto de vista da Fenomenologia, a fim de compreender a riqueza de nossas vidas emocionais. De acordo com o autor, os estados de espírito e as emoções são como a chave da Fenomenologia<sup>5</sup>, como formas de estarmos sintonizados com o mundo.

O filósofo aponta que atualmente a filosofia das emoções busca discutir a ideia de que razão e emoções são parceiras, e não antagônicas, contrariando a afirmação de Aristóteles de que somos criaturas unicamente racionais. Vivemos por meio das emoções e são elas que dão sentido às nossas vidas, funcionando como *insights*. “O que nos interessa ou fascina, quem

---

5 Sobre uma compreensão fenomenológica das emoções, vale indicar o trabalho de Ferraz (1950). Para o teórico, a Fenomenologia busca debater sobre a consciência que se tem da emoção, em que a consciência emocional é antes consciência do mundo. Fenomenologicamente, a emoção se dá a partir da percepção, isto é, o debate fenomenológico parte da vivência como um estado de totalidade “homem-e-mundo”. A proposta da fenomenologia insurge contra “as duas opostas tendências psicológicas, uma, chamada objetiva, materialista, voltado ao estudo das reações a estímulos externos, preocupada com as condutas ou comportamentos exteriores; outra, subjetiva, espiritualista, orientada para as representações interiores conduzindo ao abstracionismo imaginativo” (FERRAZ, 1950, p. 16). O autor, a partir das contribuições de Sartre, afirma que é o corpo que, dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude as suas qualidades. Assim, as emoções aparecem como recurso destinado à constituição de um mundo mágico, utilizando-se do nosso corpo como meio de encantamento. A Fenomenologia não pretende apoiar-se no orgânico, no fisiológico, isto porque, nas emoções, os fenômenos puramente fisiológicos dificilmente poderão ser compreendidos isolados da conduta. Além disso, não deseja fundamentar-se nos fatos das representações conscientes, fatos comumente denominados psicológicos. Sartre, em *Esboço para uma teoria das emoções*, publicado originalmente em 1939, tece críticas à psicologia positivista, buscando propor uma psicologia fenomenológica, que estuda a realidade humana em situação. Para o autor, a consciência reflexiva é necessária para entender o objeto da consciência: “Agora podemos conceber o que é uma emoção. É uma transformação do mundo. Quando os caminhos traçados se tornam demasiado difíceis ou quando não vemos caminho algum, verificamos que não podemos continuar num mundo tão urgente e tão difícil. Todas as vias são barradas, e, apesar disso, é preciso agir. Tentamos, então, mudar o mundo, isto é, tentamos viver como se as relações entre as coisas e as suas potencialidades não fossem governadas por processos deterministas, mas pela magia” (SARTRE, 2014, p. 62).

amamos, o que nos enfurece, o que nos mobiliza, o que nos entedia — tudo isso define, dota-nos de personalidade, constitui o que somos” (SOLOMON, 2015, p. 15).

Por conseguinte, as emoções englobam vários e diferentes aspectos da vida de uma pessoa, incluindo interações e relações com outras pessoas, bem como seu bem-estar físico, ações, gestos, expressões, sentimentos, pensamentos e experiências semelhantes. Neste sentido, a questão intersubjetiva das emoções é retomada, apontando sua relevância na relação do eu com o outro, sendo que o conteúdo emocional é o que sustenta essa interação.

Justamente em função desses *insights*, as emoções são embutidas de "inteligência". Isso constitui o que Solomon (2015) chama de "inteligência emocional" — sem as emoções não seríamos capazes de tomar nenhuma decisão racional — e "integridade emocional" — compreender verdadeiramente a natureza de nossas emoções, como expressam e corporificam nossos mais profundos valores —, questões que são fundamentais para sermos fiéis às nossas emoções, isto é, ao que sentimos.

As emoções são processos e são intencionais (embora não necessariamente conscientes), que se transformam em desejos e modos de ação, sendo, logo, estratégias para se engajar e avançar no mundo, e para conhecer nosso lugar no mundo; somos, assim, responsáveis por nossas emoções. Para Solomon (2015), as emoções são até mais centrais à racionalidade do que a razão e o raciocínio, porque sem elas a razão não tem foco ou objetivo.

De acordo com o autor, há correntes, entretanto, que caminham dentro de um reducionismo neurofisiológico. Sobre isso, um tipo de teoria comum relacionada à emoção aponta que nossas reações emocionais têm como base o cérebro e o sistema nervoso central. Todavia, pode se tornar uma visão "reducionista" quando acredita que o amor, por exemplo, é exclusivamente produto de uma química cerebral e nada tem a ver com nossas escolhas, expectativas, sonhos ou inseguranças. Tal reflexão do autor dialoga com nossa perspectiva das emoções enquanto ação, fazendo parte da autonomia do ser humano em construir seu mundo de sentido e significado.

Por conseguinte, em sua análise, as emoções necessariamente incluem a reflexão. Para isso, de acordo com o autor, há a dependência da linguagem; portanto, não há “como separar a emoção em si (ou a experiência emocional) de nossa linguagem e de nossas capacidades linguísticas e do nosso conhecimento psicológico” (SOLOMON, 2015, p. 203). Tal perspectiva coaduna com a ideia da linguagem simbólica na filosofia e na teoria das formas simbólicas, que abordaremos posteriormente. A linguagem, também em nossa interpretação, é o que estrutura e

conforma as narrativas dos pioneiros, nas quais a emoção aparece com a narrativa que é construída e também com os fatos narrados.

Solomon (2015) reflete sobre o que ele chama de “mitos” com relação às emoções. O autor aborda em sua obra, de forma minuciosa, oito mitos: o de que as emoções são indescritíveis; o de que são sentimentos; o de que há um modelo hidráulico; o de que estão “na” mente; o de que são estúpidas (não têm inteligência); o de que há duas qualidades de emoções (positivas e negativas); o de que são irracionais; e por fim, o de que elas não acontecem (são “paixões”).

Sobre o mito de que as emoções são indescritíveis, Solomon (2015) declara que é essa noção do senso comum que faz com que não assumamos nossas responsabilidades sobre elas. Isso se reflete também na negligência do pensamento científico, com o positivismo lógico rejeitando todas as coisas humanistas e empurrando os estudos emocionais para os escritores de “autoajuda”. De acordo com o autor, a transformação da Psicologia em ciência no final do século XIX foi fundamental para colocar o tema em pauta.

Na visão do teórico, as emoções são como uma forma de nos “sintonizar” no mundo, têm história e mudam com o tempo. Além disso, os sentimentos que temos ao sentir uma emoção podem ser atrelados a uma ocorrência fisiológica, mas não podem, exatamente, ser descritos, isto é, a descrição da experiência emocional é muito complicada. Tal afirmação aponta a importância da linguagem, em que “a linguagem que usamos para nos referir às emoções é parcialmente responsável por moldar e esculpir as próprias emoções” (SOLOMON, 2015, p. 219).

A linguagem, como parte fundamental de moldar e esculpir nossas emoções, revela como a comunicação e a expressão das emoções sustentam o universo de sentido e significado do ser simbólico, possibilitando uma síntese do eu e do mundo.

O autor reconhece que as emoções exigem o uso da linguagem, e questiona: “Temos, de fato, as mesmas experiências? Sobretudo se pensarmos transculturalmente? Porém, como podemos provar isso, dado o problema geral de tradução exata de uma cultura (não apenas de uma língua) para outra?” (SOLOMON, 2015, p. 220).

O segundo mito que Solomon (2015) problematiza é o de que as emoções são sentimentos. Sobre isso, o autor aponta que os sentimentos cobrem um território muito maior do que emoções e o que “sentimos” é apenas parte do quadro que ele chama de integridade emocional.



“Emoção” é um termo relativamente recente, mas, apesar de ser bastante abrangente, nos remete a um conjunto mais ou menos limitado (embora de forma alguma homogêneo) de estados e processos psicológicos. “Sentimento”, ao contrário, é um termo enormemente heterogêneo e amplo que inclui os tipos de experiência, desde o sentimento de água fria que escorre pelas costas, até o de que algo está errado na cozinha [...]. Em outras palavras, sentimentos vão desde o simples e sensorial até o complexo e sofisticado (aquilo que geralmente chamamos de “intuições”). Apenas alguns desses sentimentos estão envolvidos no que chamamos de emoções (SOLOMON, 2015, p. 226).

Solomon (2015) tece críticas aos teóricos da neurociência, como Damásio e LeDoux, que afirmam que as emoções precedem os sentimentos, sugerindo que esses sejam conscientes e aquelas, inconscientes, restritas ao nível da atividade neural. Conforme Solomon (2015), é necessário que a terminologia seja bem empregada e não se coloquem as emoções fora do alcance da reflexão e de qualquer coisa que se assemelhe ao controle voluntário.

O terceiro mito sobre o qual o autor discorre é o de que as emoções estão “na” mente. Nesse ponto, realiza críticas ao dualismo cartesiano, com as contribuições de Kant e da Fenomenologia, por exemplo. Em Kant, o mundo externo é, em si, um produto dos nossos processos mentais, havendo uma base *a priori* das sensações e dos conceitos, dos materiais e das formas cognitivas que usamos para construir a realidade. Sobre a Fenomenologia, as emoções aparecem como “atos” de consciência, não são entidades “na” consciência e podem se tornar objetos “para” a consciência, por meio da reflexão.

Solomon (2015) aponta as contribuições de Husserl (noção de intencionalidade, em que a mente é uma atividade e os seus objetos são objetos no mundo), de Heidegger (a ideia de estados de espírito que nos sintonizam com o mundo) e Sartre (a consciência como uma atividade de “pretender” o mundo, incorporada ao corpo, sendo as emoções, parte dessa atividade de lidar com o mundo).

A ideia de que as emoções são estúpidas (não têm inteligência) é outro mito que o teórico busca esmiuçar. Para Solomon (2015), as emoções nos propiciam *insights*, são intencionais — sendo a chave da inteligência emocional —, apreendem e avaliam conceitualmente o mundo. “Constituem”, ainda, a realidade, “conferem” valor e avaliam. Sobre a questão da inteligência emocional, o autor aponta a relevância de compreendermos nossas emoções, bem como as emoções dos outros, apontando a importância do debate interpessoal e coletivo sobre o assunto.

Sobre a dualidade entre emoções positivas e emoções negativas, Solomon (2015) considera que tal dualidade nos faz deixar de apreciar a riqueza e sutileza das emoções. Além disso, apresenta a questão do julgamento que podemos fazer sobre o que é uma emoção positiva ou uma emoção negativa e que parte desse julgamento pode ser de natureza cultural. Nesse sentido, vale incorporar outras dimensões sobre as emoções, como o agradável e o desagradável, o prazer e o desprazer, a satisfação e a insatisfação.

Outro mito que é comum sobre as emoções é que elas são irracionais. Solomon (2015) afirma, por outro lado, que as emoções são estratégias, são racionais quando promovem nosso bem-estar e irracionais quando o diminuem. Assim, a razão de existirem é que enriquecem nossas vidas, as tornam melhores e nos ajudam a obter o que desejamos.

Por fim, o autor problematiza o mito de que as emoções são “paixões” e que estariam fora do nosso controle. Essa questão é um mito, porque “Nós as praticamos, cultivamos e, muitas vezes, as *escolhemos*, mesmo que inconscientemente” (SOLOMON, 2015, p. 307).

Outra discussão realizada no campo da Filosofia, inclusive com contribuições da perspectiva cassireriana, é de Wollheim (2004). O teórico aponta que as emoções são fenômenos mentais e que há uma linguagem das emoções (medo, ódio, amor, ciúme, culpa, gratidão).

Em Wollheim (2004), as emoções são entendidas em duas ideias: como estados mentais e como disposições mentais. Para o autor, a diferença entre estados mentais e disposições mentais é a intencionalidade (conteúdo pensado de um fenômeno mental e o que assegura a direcionalidade tanto dos estados mentais como das disposições mentais), subjetividade (é propriedade exclusiva dos estados mentais, já que as disposições mentais não podem apresentar subjetividade porque não podemos experimentá-las diretamente) e grau de consciência, sendo que a fusão entre intencionalidade e subjetividade o autor chama de fenomenologia. As disposições mentais e os estados mentais possuem uma realidade psicológica, e essas entidades psicológicas podem explicar casualmente as manifestações das disposições mentais.

Os estados mentais seriam acontecimentos transitórios que conformam a parte vivida da vida da mente. Alguns exemplos são as percepções (como ouvir um coro ou ver uma constelação de estrelas), as sensações (a dor, fome, a sede), os sonhos e insônias, os momentos de desespero e inspiração, os pensamentos, as evocações, as imagens fantasiadas e as melodias ouvidas na cabeça.

Já as disposições mentais são as modificações mentais, mais ou menos constantes, que têm histórias e podem variar muito em duração e complexidade. As crenças e desejos, conhecimento, as recordações, as habilidades, capacidades e destrezas, os costumes, as inibições, as obsessões e fobias, as virtudes e vícios seriam disposições mentais para Wollheim (2004).

Para compreender as emoções não basta identificá-las: é necessário considerar seu papel, sua história, o modo como as emoções individuais tendem a se formar na vida das pessoas. Entender as emoções, portanto, é centrar-se na história de uma emoção dentro da história vital de um indivíduo, sendo que as emoções tendem a se expressar no comportamento.

E qual seria o papel da emoção? Para Wollheim (2004), a emoção tem o papel de fornecer às pessoas uma orientação ou uma atitude ante o mundo e tem relação com a crença e o desejo, que são fenômenos mais primitivos que as emoções. O papel das crenças é fornecer às pessoas uma imagem do mundo que elas habitam. Já o papel dos desejos é fornecer às pessoas objetivos, coisas a que aspirar. Nesse sentido, as crenças pressupõem certo grau de experiência e os desejos pressupõem uma mobilidade mínima.

Há coisas que podem desencadear (que não é sinônimo de causar) a satisfação ou frustração dos desejos. O crucial para a formação de uma emoção é a forma pela qual se percebe o objeto. Quando se forma a emoção, nos encontramos passivos e ela nos deixa ativos; ao fazer isso, a emoção satisfaz uma profunda necessidade de nossa natureza. Por esse ângulo, o sujeito simbólico torna-se central para o entendimento da emoção enquanto (conforma)ção do mundo.

Para o autor, as emoções têm uma finalidade e sua essência se encontra na atitude, já que são essencialmente interativas. Normalmente as emoções nos levam a formar desejos e esses desejos, junto com as crenças instrumentais apropriadas, podem nos levar a atuar. Assim, se forma um desejo, sendo através dele que nos sensibilizamos com o mundo, que pode satisfazer ou frustrar nosso desejo.

Wollheim (2004) afirma que as emoções são inerentemente complexas e a identidade das emoções reside em uma narração, na história de uma vida. As narrações são provavelmente mais profundas que qualquer coisa que sabemos sobre nós mesmos. Além disso, o autor afirma que a emoção não é um fenômeno da memória, apesar de similar em alguns aspectos.

Tal afirmação aponta a relevância da narrativa para nossa reflexão, que para além de um recurso metodológico, nos fornece uma rica análise sobre o papel das emoções na construção de si. As narrativas, em nossa perspectiva, são formas de aprendizagem, inclusive

do ponto de vista emocional. Essa aprendizagem é sobre si e sobre a relação com os outros, até mesmo na relação entre ouvinte e narrador. Uma Geografia das Emoções é criada, portanto, quando buscamos construir uma narrativa sobre nós mesmos e nossas relações com mundo.

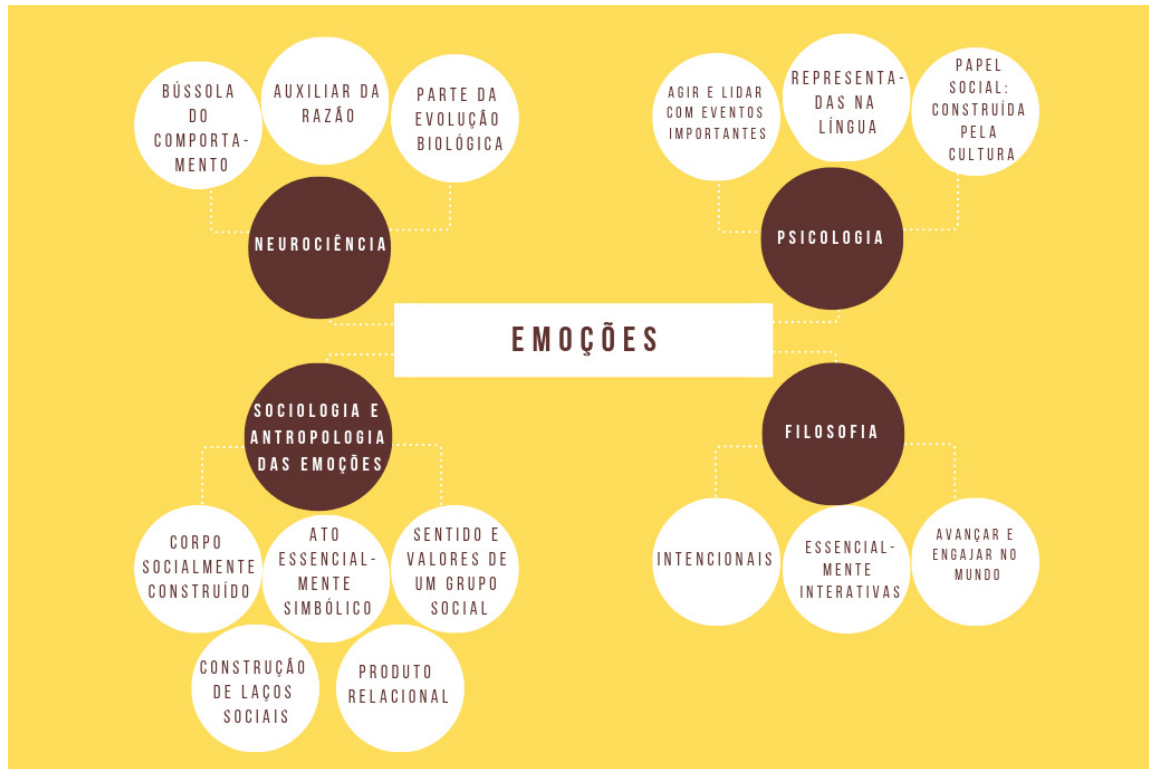
O autor também faz uma relação com as palavras e a identificação com as emoções, afirmando que não há uma forma melhor de entender uma emoção, nem de entender as diferenças entre as emoções, senão através da linguagem que utilizamos para sinalizá-las individualmente ou para distingui-las.

\* \* \*

De maneira geral, podemos compreender que a emoção possui influência biológica e psicológica, isto é, acontece a partir do corpo, mas não se restringe a isso, pois o modo como vivenciamos e experienciamos nossa existência também é influenciada por questões sociais e culturais.

A partir das contribuições dos autores citados, podemos pensar as emoções como reações relativas ao corpo em seu nível biológico e neurobiológico, em função de um equipamento preexistente na condição de animal biológico. Também as emoções são provenientes de um estímulo/acontecimento externo, em função tanto de nossa percepção sobre um evento quanto de nossa consciência sobre ele. Tais eventos acontecem em um determinado contexto social, portanto também em um nível espacial, o que faz com que a memória sobre o lugar possa estar atrelada a determinado evento que causou algum tipo de impacto emocional. Podemos resumir as discussões realizadas até então na figura 2.

FIGURA 2 — MAPA SÍNTESE DA REFLEXÃO SOBRE AS EMOÇÕES EM DIFERENTES ÁREAS AFINS À NOSSA ANÁLISE



ELABORAÇÃO: a autora (2018)

Vimos que a pluralidade das análises sobre as emoções em diferentes áreas do conhecimento e em diferentes perspectivas dentro dessas áreas mostra a incapacidade de analisá-las apenas no nível biológico ou cultural, já que isso seria reducionista. É preciso reconhecer que existem diferentes “dispositivos” que despertam essas emoções, seja a partir do nosso corpo, do equipamento neural, dos hormônios que regulam e desencadeiam determinadas emoções, sendo também a partir do contexto social em que vivemos, das nossas crenças e valores, das nossas práticas culturais, e do que acreditamos como verdade.

Com base nessas contribuições, definimos a emoção como uma forma de ação, que conforma o mundo de sentido e significado para o sujeito simbólico e serve como uma guia nas relações intersubjetivas e com o mundo dos objetos. Entendendo a emoção enquanto ação, nossas experiências emocionais possibilitam a construção de diferentes espacialidades que vão conformar nosso espaço vivenciado. Essas espacialidades, em nossa reflexão, fazem parte do mundo simbólico, estruturado, portanto, pelas formas simbólicas, com base na liberdade do espírito em conformar suas experiências fundamentado no universo simbólico.

Portanto, as experiências espaciais são mediadas também pelas experiências emocionais. Na perspectiva das formas simbólicas também está incluída a questão emocional, então a maneira como tais formas estruturam o mundo da cultura também é possibilitado pela experiência emocional.

Compreendemos que os lugares exercem importante papel na maneira como nos relacionamos com o mundo e com as outras pessoas e tal influência é permeada por distintas emoções. Nesse sentido, é possível incorporar a questão das emoções como parte das práticas espaciais. Assim, ao priorizar o debate das emoções, a Geografia das Emoções busca entender os fenômenos espaciais a partir das experiências emocionais.

Os lugares tornam-se especiais, únicos, significativos, à medida que estabelecemos relações emocionais com eles, seja por acontecimentos, pela paisagem que configuram ou pelo contato cotidiano. As emoções qualificam os lugares, e é por isso que nem todos os lugares são relevantes para nossas vidas.

A partir disso, entendemos que as emoções fazem parte do nosso "espaço vivenciado", um conceito que, em nossa reflexão e com base na discussão de Bollnow (2008 [1963]), está em diálogo com as experiências emocionais. Tal conceito parte da experiência e da percepção humana para compreender o espaço da existência. É o espaço concreto, espaço no qual a vida acontece, no sentido de que cada lugar no espaço vivenciado tem um significado para o ser simbólico. “Assim, o espaço vivenciado representa um todo, cuja articulação tem um sentido, desses locais e posições que, por si, são carregados de significado” (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 218).

Para o autor, é preciso compreender o espaço vivenciado na riqueza de suas definições de conteúdo. É importante estar atenta, logo, à relação interior do sujeito com seu espaço, buscando compreender como o espaço integra e preenche de experiências emocionais a essência desse sujeito. Nesse sentido, entendemos que o espaço vivenciado é constituído de diferentes espacialidades, que é definição essencial do ser simbólico. É a espacialidade do habitar, do ter espaço, do espaço próprio, do corpo, da casa, que são algumas das reflexões analisadas pelo autor e que contribuem para o entendimento da espacialidade da vida humana.

Neste trabalho, refletir sobre as questões anteriormente expostas contribui para que possamos ir além do ponto de vista teórico e empírico, já que tais espacialidades são parte das narrativas e das histórias de vida dos pioneiros da Igreja Messiânica Mundial. A casa, o partir e o regressar, as perspectivas e o horizonte, o caminho e a rua, a alegria do partir e a volta à

origem são alguns dos elementos presentes nessas narrativas que também são refletidos na discussão do conceito de espaço vivenciado.

Destacamos que nossa noção de espaço vivenciado não segue a mesma perspectiva, de base heideggeriana, já bastante discutida no âmbito da Geografia Cultural e Geografia Humanista. Pensamos o espaço vivenciado dentro de uma reflexão de sentido e significado, conformado pelo universo simbólico e pelas experiências emocionais dos sujeitos. Sobre isso, Gil Filho (2012, p. 51) afirma:

A interpretação de Otto Friedrich Bollnow [1963], em sua obra *Mensch und Raum*, sobre a influência de Cassirer na problematização sobre o “espaço”, interessa sobretudo para a Geografia e atinge o imo da questão em tela, que é o contraponto em relação à filosofia de Heidegger e sua primazia da temporalidade em detrimento da espacialidade.

Nesse sentido, nosso interesse versa em apresentar outras contribuições conceituais para a análise do espaço geográfico a partir de questões subjetivas, visto a relevância da abordagem de Bollnow (2008 [1963]) para pensar a espacialidade da vida humana.



#### 4. SOBRE O ESPAÇO VIVENCIADO: PENSANDO AS ESPACIALIDADES A PARTIR DAS EXPERIÊNCIAS EMOCIONAIS

*Sou mais velho que o Tempo e que o Espaço, porque sou consciente. As coisas derivam de mim; a Natureza inteira é a primogênita da minha sensação.  
Busco — não encontro. Quero, e não posso.  
Sem mim, o sol nasce e se apaga; sem mim a chuva cai e o vento geme. Não são por mim as estações, nem o curso dos meses, nem a passagem das horas.  
Dono do mundo, em mim, como de terras que não posso trazer comigo...*

**Bernardo Soares, semi-heterônimo de Fernando Pessoa,  
no *Livro do Desassossego*.**

Baseada na reflexão realizada anteriormente sobre as emoções, nossa intenção, neste momento, é buscar subsídios teóricos e conceituais para pensar tal conceito a partir de um viés espacial. Como vimos, as emoções fazem parte da vida social e cultural, portanto fazem parte de nossas experiências mais íntimas, ao mesmo tempo que participam das nossas relações cotidianas. Logo, há um sistema de significados que participa dessas interações, mediadas por diferentes questões, como a linguagem.

Essas interações são espacializadas. Há uma dimensão espacial relevante para as nossas experiências emocionais, que possibilitam as trocas simbólicas e culturais. A relação da emoção e espaço possibilita o engajamento e conformação do mundo. Por isso entendemos que essas relações são dotadas de sentidos e significados que dão singularidade às nossas experiências emocionais e espaciais com base naquilo que vivenciamos, compartilhamos, acreditamos.

Nesta seção, apresentaremos o debate sobre o conceito de "espaço vivenciado", cuja reflexão é pertinente ao objetivo da pesquisa. Pensando que o espaço vivenciado é construído a partir da ação dos sujeitos, abordaremos, ainda, a noção de "espacialidades", que diz respeito justamente a essa noção de movimento e ação no espaço a partir das vontades dos sujeitos. Como comentamos, as emoções são também ações, nos movem para o mundo, portanto também criam espacialidades emocionais.

O espaço vivenciado e as espacialidades, em nossa análise, são interpretados a partir de uma dimensão subjetiva, o que inclui pensar a questão emocional. Tais categorias partem da percepção do sujeito, de suas visões de mundo e das experiências na realidade circundante para serem definidos. O sujeito é aquele que pensa, que ri, que chora, que sente medo, felicidade, alegria, vive seus lugares e dá significado a eles a partir do que acredita.

O intuito, aqui, é contribuir com outras possibilidades para pensar o espaço geográfico, incorporando diferentes discussões sobre a vida, o mundo da cultura, a questão simbólica e nossas experiências de mundo. Nesse sentido, além da discussão de espaço vivenciado, apresentaremos de forma breve um debate sobre os conceitos de espaço vivido e geograficidade, dadas suas contribuições para as reflexões subjetivas na Geografia.

A compreensão sobre o espaço na Geografia não é consenso. Inúmeras são as interpretações das dinâmicas espaciais e algumas das análises enquadram-se no campo estritamente racionalista e quantitativo.

Silveira (2006) numa discussão sobre o espaço geométrico e o espaço existencial, afirma que, historicamente, a Geografia e suas preocupações espaciais se apegaram à questão da extensão e sua operacionalização, isto é, à noção de distância<sup>6</sup>. Os resultados desse processo — a extensão, forma, tamanho, limites — fizeram com que o espaço fosse visto como inerte e a ação e existência humana não eram foco de interesse.

Num certo sentido, as epistemologias fundadas em torno da extensão privilegiaram, do ponto de vista do método, a razão e não a emoção. Silveira (2006) propõe, em contrapartida, uma epistemologia da existência, tentando superar a velha noção de espaço em sua dimensão estritamente física, mas compreendendo, por exemplo, a ideia de extensão e distância a partir de outras dimensões. Para a teórica, a compreensão dessa Geografia da Existência pede o pensar no espaço banal, aquele espaço em que as coisas ocorrem de acordo com o seu tempo. Sobre isso, aponta que

Um geógrafo como Antoine Bailly (1991) assevera que, diante das transformações do mundo atual, é preciso formular um novo paradigma epistemológico, ressignificando os conceitos centrais da geografia, como a noção de distância. E esse mesmo autor, fazendo uma crítica, dirá que a concepção geométrica não é mais suficiente quando falamos de distância. Agora, é preciso diferenciar uma distância estandar, uma distância estrutural e uma distância afetiva. A primeira é aquela conhecida pelo homem primitivo, isto é, a distância física, relativa a um espaço geométrico que podemos mensurar em metros, quilômetros, etc. A distância estrutural é relativa aos sistemas de relações e redes. Se uma cidadezinha, longe de um grande centro, foi alcançada por uma rede de telecomunicações e de transportes, podemos dizer que a distância “diminui”. Por fim, a distância afetiva, que já foi valorizada pela geografia

---

6 “A distância geográfica não provém de uma medida objetiva, auxiliada por unidades de comprimento previamente determinadas. Ao contrário, o êxito de medir exatamente resulta dessa preocupação primordial que leva o homem a se colocar ao alcance das coisas que o cercam. A distância é experimentada não como uma quantidade mas como uma qualidade e expressa em termos de *perto* ou *longe*” (DARDEL, 2015 [1952], p. 9-10).

da percepção, chama a atenção sobre a relação sensível que cada um de nós tem com o espaço (SILVEIRA, 2006, p. 82-83).

Nossa reflexão, nesse sentido, caminha pelas teorias da Geografia Humanista, em que a questões afetivas foram discutidas na relação com o "espaço vivido". Como afirmamos anteriormente, nossa análise versa sobre o conceito de "espaço vivenciado", no entanto mostra-se pertinente uma breve análise sobre o conceito de "espaço vivido", visto sua contribuição para as pesquisas culturais e humanistas no âmbito da Geografia.

O espaço vivido vem da discussão da escola francesa da Geografia Humanista, que insere a noção de *espace vécu* para compreender as experiências das pessoas com os lugares, isto é, é o próprio espaço da existência. O uso do termo espaço vivido vem da influência heideggeriana na Geografia, partindo do conceito de *lebenswelt*.

Frémont (1980) tem um papel importante na discussão sobre o conceito. Sua análise sobre o conceito de região vai ser refletida enquanto espaço vivido (*espace vécu*), logo em íntima relação com a questão da percepção das pessoas, suas experiências e vivências. Tal visão seria muito mais realista do que todas aquelas que consideram a região como um mero "objeto".

Outra contribuição na reflexão sobre o conceito de espaço vivido é do contexto anglo-saxão. Sobre isso, Relph (1979, p. 8) afirma:

De uma perspectiva fenomenológica, os espaços não são vazios abandonados aos quais se atribuem, por vezes, qualidades e significados, mas são os contextos necessários e significantes de todas as nossas ações e proezas. Então, o espaço não é euclidiano ou alguma outra superfície ou forma geométrica, na qual nos movimentamos e que percebemos como sendo separada de nós. "Nós não somente apreendemos espaço... através de nossos sentidos" argumenta Georges Matoré (1962:22-23), "mas vivemos nele, nele projetamos nossa personalidade e a ele somos ligados por limites emocionais. Espaço não é exatamente perceptual, sensorial ou representacional: ele é vivido".

De acordo com o autor, esse espaço vivido (ou mundo vivido) pode ser pensado como o mundo pré-determinado ou natural de coisas, formas e de outras pessoas e também como mundo-vivido social ou cultural, que é o espaço da intersubjetividade. Esse espaço da intersubjetividade é constantemente negligenciado pelos conceitos científicos e pelas convenções sociais. Há poucos relatos sobre esse mundo vivido — de pessoas, espaços, instrumentos, edifícios, ruas, paisagens e obras de arte — embora passemos a maior parte da nossa vida diária nele, que, por sua vez, está cheio de significados para nós. Para o teórico, esse espaço vivido é

[...] aquele mundo de ambiguidades, comprometimentos e significados no qual estamos inextricavelmente envolvidos em nossas vidas diárias, mas o qual tomamos por muito certo. É um mundo em acentuado contraste com o universo da ciência, com seus padrões e relações cuidadosamente observados e ordenados, e no qual uma rua é um pouco mais do que um espaço vazio entre duas linhas num mapa (RELPH, 1979, p. 3)

Para compreender o espaço vivido é preciso descobri-lo, porque seus significados não são óbvios e não se apresentam por si mesmos. Para Relph (1979, p. 16) “Conhecemos o mundo pré-conscientemente através e a partir dos lugares nos quais vivemos e temos vivido, lugares que clamam nossas afeições e obrigações. [...] lugares são existenciais e uma fonte de auto-conhecimento e de responsabilidade social”.

Na visão do autor, todo o espaço geográfico possui uma singularidade de formas, superfícies e cores, ao mesmo tempo em que há similaridades na aparência e no contexto. Acredita, ainda, que estamos envolvidos nesse complexo mundo cultural através de nossos sentidos e movimentos — nós penetramos e olhamos dentro dele, movemo-nos através dele, ouvimos e cheiramos através dele — e através da linguagem e dos símbolos, em que “o encaramos tanto individual e intersubjetivamente, o encontramos espacial e temporariamente, desapaixonada e emocionalmente” (RELPH, 1979, p. 6-7).

Assim, na visão de Relph (1979), muitas maneiras como nos relacionamos com o espaço não podem ser compreendidas somente a partir da observação e da medição, mas devem ser vividos em experiências que vão constituir nossa "geograficidade".

Desta maneira, o espaço tem dimensões corpóreas de acima e abaixo, em frente e atrás, dentro e fora do trecho de influência, ao alcance e fora da visão ou audição. Essas estruturas perceptuais imediatamente possuem significado porque estão associadas com contextos cultural ou individual mais amplos, de modo que as dimensões de segurança, escape e transcendência estão acima e em frente, enquanto aquelas de perigo, purgatório e aprisionamento estão abaixo e atrás (RELPH, 1979, p. 9).

Discutida por Dardel (2015 [1952]), a geograficidade está intimamente relacionada com a ideia de espaço vivido e do ser-e-estar-no-mundo, o que permite compreender fenomenologicamente a experiência geográfica. Sobre isso, Dardel (2015 [1952])<sup>7</sup> afirma que

7 Para Marandola, Dardel em sua obra *O homem e a terra* foi o que melhor desenvolveu uma ideia de geografia fenomenológica. No prefácio da obra traduzida para o português em 2015, Marandola (2015, p. XIII) afirma que “O que o leitor possui em mãos é o mais bem acabado ensaio para uma geografia fenomenológica. O pioneirismo quase visionário de Dardel ainda não foi superado em uma tão bem composta reflexão da natureza da relação da Geografia com a Fenomenologia, fundando, em última análise, uma outra forma de se entender a ciência geográfica. Esta é uma Geografia pensada de forma essencial, que busca sua compreensão não pelo

a experiência geográfica permite ao ser humano dar à sua realidade algo que só se vê na experiência humana (interior ou social) e é essa realidade que deve interessar ao geógrafo e não somente o espaço abstrato do geômetra.

Com isso, Dardel (2015 [1952]) afirma que a situação do ser humano supõe um espaço em que ele se move, que realiza trocas, relações, que se direciona, cria distâncias, que de algum modo fixam o "*lugar*" de sua existência. Por isso, é um mundo existencial, o lugar das ações no mundo vivido e das relações teóricas, práticas, afetivas e simbólicas.

Essa "*geograficidade*" do ser humano como modo de sua existência e seu destino oferece à Geografia uma análise do espaço a partir da imaginação e da sensibilidade. Tal análise qualifica a espacialização cotidiana e autoriza uma fenomenologia do espaço, visto como "um espaço que se dá e que responde, espaço generoso e vivo aberto diante de nós" (DARDEL, 2015 [1952], p. 26).

Nesse viés, o autor desenvolve uma leitura de espaço que leva em consideração o espaço também como azul do céu, a fronteira entre o visível e o invisível, o vazio do deserto, espaço para a morte, o espaço glacial, espaço tórrido, o espaço lúgubre. Desenvolve, então, a ideia de "espaço material", "espaço telúrico", "espaço aquático", "espaço aéreo" e "espaço construído".

Dardel afirma que o espaço geográfico é talhado na matéria, portanto, é um "espaço material". É a falésia, a escarpa da montanha, a área da duna, a grama da savana, o enfumaçado das grandes cidades industriais. No entanto, "fora de uma presença humana atual ou imaginada, não há nem mesmo a geografia física, somente uma ciência vã" (DARDEL, 2015 [1952], p. 8).

Mas não é somente sobre o solo que pisa que o homem pode perder ou encontrar a sua direção, que avalia as distâncias. Nós falamos de "via fácil, rude, direta" ou "tortuosa" da "via do prazer" ou "do sacrifício", das "etapas" da vida, de "perdas" e de "erros", de "desvios", de "descaminhos", de "obstáculos" a vencer; nós às vezes nos "desorientamos", é necessário nos "remetermos ao bom caminho"; há as "más inclinações" e as "ascensões" morais. Enfim, nós sofremos o "distanciamento" de certas pessoas; nós as sentimos "próximas" ou "distantes", ou mesmo "inacessíveis". Todas essas expressões parecem responder bem a uma espacialização que saltou do espaço para o corpo, a isso que Minkowski<sup>8</sup> chama de "espaço primitivo" para onde

---

caminho da ciência clássica, mas por uma ciência compreensiva e filosófica, que desvia da *geometria* em busca da *geografia*. Essa grafia é a própria existência humana em sua relação orgânica com a Terra".

8 Bollnow (2008, p. 17) cita Minkowski em *Le temps*, que afirma que "O espaço não se reduz, para nós, a relações geométricas, que determinamos como se nós mesmos, limitados aos simples papel de curiosos observadores científicos, nos encontrarmos externos a ele. Vivemos e agimos no espaço, e no espaço se dá tanto nossa vida pessoal como a vida coletiva da humanidade".

se dirigem nossos pensamentos, nossos desejos, nossa vontade (DARDEL, 2015 [1952], p. 13).

Além de ser matéria, o espaço implica profundidade, espessura, solidez, plasticidade, encontradas numa experiência primitiva, que procura uma substância terrestre que possa realizar essa experiência primitiva de movimentos, prolongamentos, profundidades. Isso constitui o "espaço telúrico", que está relacionado com a liberdade do ser humano, pois se abre a este ser. “O relevo, a altitude, as escarpas despertam o desejo da escalada como libertação, a impaciência de vencer o obstáculo, de pisar na neve intocada, de dominar a planície ou o vale como uma visão panorâmica” (DARDEL, 2015 [1952], p. 16-17). Nesse sentido, o espaço telúrico é um "conhecer" pelo agir.

O domínio das águas tem relevância no espaço geográfico, o que vai caracterizar o "espaço aquático", que é um espaço "líquido". Ao mesmo tempo que possui um *riso*, uma sonoridade, uma amplidão, é também o espaço da discricção, do reservado, do calmo. Por essas características, as águas exercem uma atração e fascinação no ser humano, além de serem uma potência, um “agente” e “Talvez seja frente ao espaço das águas que se mostra melhor a insuficiência de uma atitude puramente intelectual, de um saber que, instrumentado pela razão, reifica complacentemente os fenômenos” (DARDEL, 2015 [1952], p. 23).

Na perspectiva do teórico, é necessário, assim, flexibilizar nosso conhecimento diante desses fenômenos, pois é preciso ir além da ciência, que tende a reduzir o mundo a um mecanismo, e ver a experiência vivida como relevante para compreender o mundo exterior ao nível do fenômeno.

A atmosfera, invisível, mas sempre presente, também compõe o espaço geográfico e caracteriza o "espaço aéreo". A luz e a escuridão chegam até nós pelo espaço aéreo, que é também rasgado pelo trovão e geme com a tempestade e com os ventos. São os ventos também que, conjuntamente com outros fatores, proporcionam a noção de frio. Também temos a experiência do calor, da chuva, dos odores — que, inclusive, são inseparáveis de algumas regiões, caracterizando-as e valorizando o plano visual. “Eis aí uma relação que ultrapassa a avaliação quantitativa das temperaturas e onde a noção de exterior, no sentido de uma realidade ‘exterior ao homem’, ou seja, alheia ao seu destino, se opõe àquela do ‘interior’, compreendido como realidade familiar acolhedora” (DARDEL, 2015 [1952], p. 25).

Por fim, o "espaço construído", obra do ser humano, está relacionado à ideia de habitat, tanto na vila ou aldeola (geralmente dominados pelo ambiente rural) quanto na grande cidade

moderna, sendo que esses habitats se diferem, ao mesmo tempo, pela qualidade e pelo significado. “O espaço construído coloca em cheque o alcance do olhar, apaga e submerge o desenho natural dos lugares” (DARDEL, 2015 [1952], p. 29) ao abrir vias de comunicação e mobilidade, desenraizar as pessoas e contribuir com ligações não duráveis com a terra ou o horizonte natural, desenvolvendo um “caráter irritadiço, volúvel, sujeito a psicoses ou a contágios afetivos” (DARDEL, 2015 [1952], p. 29).

Nesse viés, o espaço, além de "habitar", "construir", "cultivar", "circular", é condição necessária de toda a existência, de se assentar e se estabelecer, sendo que a relação vivida dos homens com os lugares faz deles, os homens, “gente do lugar”.

A realidade geográfica é, para o homem, então, o lugar onde ele está, os lugares de sua infância, o ambiente que atrai sua presença. Terras que ele pisa ou onde ele trabalha, o horizonte do seu vale, ou a sua rua, o seu bairro, seus deslocamentos cotidianos através da cidade [...]. A realidade geográfica exige uma adesão total do sujeito, através de sua vida afetiva, de seu corpo, de seus hábitos, que ele chega a esquecer-los, como pode esquecer sua própria vida orgânica (DARDEL, 2015[1952], p. 34).

Com essa análise sobre o espaço geográfico, o autor nos apresenta a possibilidade de pensar as categorias geográficas a partir de outras perspectivas, porque para o teórico a experiência geográfica se desenrola na intimidade com a Terra, que sobrepuja as afeições humanas. “Em sua conduta e em sua vida cotidiana, em sua sabedoria lacônica carregada de experiências, o homem manifesta que crê na Terra, que confia nela; que conta absolutamente com ela” (DARDEL, 2015 [1952], p. 93).

Assim, para o teórico, a objetividade em si mesma não é uma garantia de verdade já que ela advém da subjetividade humana, fazendo-se necessário pensar o espaço geográfico na escala do espaço vivido.

Nesse mesmo viés caminha Bollnow (2008 [1963]), que, em vez de falar sobre espaço vivido<sup>9</sup>, vai falar sobre o "espaço vivenciado". Dentro de uma perspectiva filosófica, o teórico explica que utiliza o termo "vivenciado" em vez de "vivido" porque acredita que o espaço não

---

9 Aqui usamos a expressão *espaço vivido* devido à tradução do texto de Bollnow, publicado em 1961 em inglês (versão original publicada em alemão em 1960). Nela, é utilizado o termo *lived-space*, que traduzido literalmente para o português seria *espaço vivido*. Dois anos depois, em 1963, o autor vai publicar em alemão umas das suas principais obras *O homem e o espaço*, que será mais profundamente discutida neste texto, em que o termo utilizado, na versão traduzida para o português, é *espaço vivenciado*. Acreditamos que tanto na obra de 1961 quanto na de 1963 o termo se refere à mesma perspectiva.



é somente algo de caráter espiritual, imaginado ou concebido, mas é algo concreto, real, onde acontece a vida.

Graf Dürckheim, no trabalho mencionado, em vez deste, falou de um espaço vivido, no mesmo sentido também Minkowski, de um *espace vécu*. Em muitos sentidos, esta denominação é mais certa que a do espaço vivenciado, porque este último pode facilmente ser tomado no sentido subjetivo, como a maneira como um espaço é experimentado por um homem, espaço que, como tal, já está aí independentemente da maneira como se torna vivenciado, quando o complemento “vivenciado” se refere somente à coloração subjetiva que se sobrepõe ao espaço. Logo, a denominação “espaço vivenciado” pode ser facilmente entendida como “experiência do espaço” no sentido de uma simples circunstância psíquica. Em contraposição, a expressão do espaço vivido tem preferência quando expressa que não se trata de nada psíquico, mas do próprio espaço, uma vez que o homem nele vive e com ele vive. Trata-se do espaço como meio da vida humana (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 16)

O espaço vivenciado de Bollnow (2008 [1963]) tem como questão central o ser humano. O autor fala sobre um sentimento espacial que surge quando queremos nos encontrar no espaço e com ele se relacionar: “Trata-se de um certo caráter de humor, que perpassa nossa relação com o espaço e que, como tal, deve ser diferenciado do colorido sentimental da relação para com um objeto individual no espaço” (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 292).

Bollnow (1961) trilha a mesma perspectiva que os autores citados anteriormente quando pensa o espaço vivenciado a partir do nível da experiência. A questão temporal da existência humana ocupa um importante papel na discussão da Filosofia no início do século XX, em contraposição à constituição espacial da vida humana, o espaço concreto, vivenciado, que ficou para “escanteio”, porque aparentemente pertencia apenas à vida externa do ser humano. Bollnow (2008 [1963]), por exemplo, cita Cassirer ao afirmar que o filósofo se ocupou das concepções de espaço e tempo para poder desenvolver sua filosofia das formas simbólicas.

Na visão do teórico, há uma separação do tempo vivido do ser humano e do tempo da matemática; consequentemente, deve haver uma separação entre o espaço matemático (caracterizado pela homogeneidade) e o espaço vivenciado (caracterizado pela heterogeneidade). A heterogeneidade do espaço vivenciado se refere, por exemplo, aos movimentos de chegada e partida, ao plano horizontal e vertical, a um ponto central e a um ponto médio.

Quando na vida diária falamos de espaço sem uma reflexão mais cuidadosa, iremos pensar costumeiramente no espaço matemático, o espaço mensurável em suas três dimensões, em metros e centímetros, assim como o conhecemos na escola e o tomamos por princípio sempre que, na vida prática, tenhamos de fazer uso nas relações espaciais mensuráveis (por exemplo, quando refletimos sobre como decorar

uma nova moradia com nossos móveis antigos, talvez demasiadamente grandes). Do contrário, raramente nos damos conta de que este é apenas um aspecto determinado do espaço e que o espaço concreto, vivenciado diretamente na vida, de modo algum coincide com esse espaço abstrato, matemático (BOLLNOW, 2008, p. 14).

O espaço matemático tem como propriedade decisiva a homogeneidade, o que significa que nenhum ponto é diferenciado do outro e tampouco se diferencia uma direção da outra. No espaço vivenciado, por outro lado, há um centro, dado pelo lugar do ser humano que vivencia esse espaço; um eixo de coordenadas relacionadas ao seu corpo, as imediações e locais se distinguem qualitativamente; transições fluidas, fronteiras bem nítidas e descontinuidades; é um espaço fechado e finito; não é neutro de valores, sendo campo de comportamento da vida humana; cada lugar possui um significado para o ser humano; trata-se de uma relação (entre ser humano e espaço) (BOLLNOW, 2008 [1963]).

É sabido que teremos pleno êxito se quisermos abranger matematicamente o espaço ao nosso redor. Podemos mensurá-lo com precisão, expressar distâncias exatas entre pontos individuais em metros e centímetros, e representar tudo isso numa planta ou mapa, de acordo com a escala. Assim, surge a planta de uma edificação com suas paredes, janelas e portas e até mesmo com cada peça do mobiliário ali contido, ou o mapa de uma cidade com suas ruas e praças, o mapa de um país com suas montanhas, cidades e rios e, finalmente, o globo, como imagem de toda a esfera terrestre. Por toda parte, relações de situação, em especial as distâncias, são representados com exatidão, e podemos lê-las do mapa quando necessário. O mapa como ilustração em escala permite orientação no terreno.

E, apesar disso, cada usuário de mapa, como é o caso do caminhante nas montanhas, logo experimenta os limites de uma tal representação geográfica do espaço, pois as distâncias experimentadas na vida real ao atravessar o espaço não correspondem à linha aérea que é extraída do mapa, sequer a distância ao longo das ruas, mesmo cuidadosamente mensuradas (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 205)

Partindo dessas diferenças, o teórico afirma que o espaço vivenciado se abre para a vida humana concreta e para a própria existência humana ao mesmo tempo em que facilmente pode ser tomado no sentido subjetivo. Justamente por isso não é neutro nem constante, mas sim preenchido com significados, que mudam de acordo com os diferentes lugares e regiões do espaço e não “são devidos a sentimentos apenas subjetivos que o homem liga ao espaço, mas são caracteres autênticos do próprio espaço vivido” (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 18).

Nesse sentido, há uma espacialidade da existência humana, porque a vida é dotada de uma expressão espacial e o “que ela é, somente o é na referência a um espaço. Dizemos que ela necessita do espaço para nele se desdobrar” (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 20).

O ser humano não é apenas origem, mas, ao mesmo tempo, centro permanente de seu espaço. Assim, para o teórico, não é possível se livrar do espaço nem em pensamento, porque

ele faz parte da própria constituição transcendental do ser humano, em alusão à “idealidade transcendental” de espaço kantiana. O espaço se torna, portanto, a atitude vital do ser humano e não somente uma simples forma da contemplação. Por conseguinte, o espaço matemático resulta desse espaço vivenciado.

Há articulações elementares do espaço trabalhadas por Bollnow (2008) em sua tese sobre o espaço vivenciado, como o "sistema natural de eixos", o "centro do espaço", os "pontos cardeais", o "horizonte" e a "perspectiva".

O "sistema natural de eixos" diz respeito ao eixo vertical e horizontal, relacionados com a experiência do corpo e que darão o entendimento de frente e atrás, direita e esquerda, acima e abaixo. Se eu me viro, não é o espaço que se vira, mas meu corpo, de modo que o espaço é fixo fora de mim e eu me movimento "no" espaço. Assim, o espaço, meu corpo e movimento também ganham uma dimensão temporal, no sentido que posso ir para frente tanto no sentido do movimento do espaço quanto no sentido de um futuro a percorrer. Assim, só se pode compreender a situação mental da existência humana sobre o chão de um esquema espacial.

É justamente isso que vai definir o "centro do espaço", o marco zero, o próprio corpo e o espaço perceptivo presente. Para o teórico, “o espaço não é dado dependente de um sujeito, mas mesmo que eu me movimento ‘no’ espaço, ele forma um sistema de coordenadas definido, relativo ao sujeito” (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 60). O partir e o regressar, o ir e o vir, também se relacionam com o centro do espaço e com o ponto de repouso; assim, fazem parte da espacialidade humana.

Com isso, o movimento duplo de partida e regressar ganha um caráter muito mais concreto, que de modo algum se deixa apreender pelo esquema espacial matemático. O partir não é nenhum movimento arbitrário no espaço, pois o homem vai embora para buscar alguma coisa no mundo, para atingir alguma meta. Resumindo, para realizar alguma tarefa. Contudo, quando ele a realizou (ou também quando fracassou), regressa à sua habitação como local de repouso. É o mesmo tempo a mudança profundamente essencial para o homem, que se expressa nesse movimento pendular do partir e do regressar, do qual cada fase tem, por sua vez, seu sabor peculiar e inconfundível (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 61).

Sobre isso, quando o ser humano deixa o seu local habitado, avança para amplidão do espaço exterior, logo, precisa aprender a se orientar nesse espaço. Os "pontos cardeais" o ajudam a orientar-se no espaço e não são originariamente iguais em valor; sua diferenciação não é meramente formal, já que ela repousa em significados bem determinados e em um caráter

próprio, enraizados tanto na mitologia quanto nos fundamentos da história da religião. O autor vai falar de uma geografia mítica, que será melhor aprofundada posteriormente em articulação com o espaço mítico na teoria de Cassirer.

Na discussão sobre a questão mítica e os pontos cardeais, Bollnow (2008 [1963]) vai apresentar o conceito de "locais preferidos". Podemos articular a ideia de locais preferidos com a perspectiva da Geografia das Emoções, visto que tais locais são elegidas de acordo com as experiências das pessoas e também com suas relações emocionais. Sobre isso,

Há ainda outro ponto de vista, do qual o caráter próprio das direções e locais no espaço tem importância para compreensão do espaço vivenciado. É certo que tenha desaparecido como um todo a visão de mundo mitológica, que os caracteres próprios do espaço tenham perdido sua validade superindividual e ao mesmo tempo objetiva, miticamente fundada. Mas ainda hoje, na vida dos indivíduos, os lugares e as direções têm um caráter próprio inteiramente definido que, contudo, via de regra não depende dos pontos cardeais geográficos. Tão pouco é o espaço, para as pessoas que hoje vivem, de algum modo homogêneo, mas cada lugar nele é portador de significados especiais. Distinguem-se regiões preferidas, outras evitadas. Lembranças do tipo agradável como do tipo desagradável se juntam a cada lugar. E se algumas se destacam com significado tão exaltado, que nelas sentimos um calafrio quase religioso. Isso é sentido em geral de modo difuso, raramente trazido à consciência clara, de modo que em geral escapa de nossa atenção. Recebemos frutíferas pistas das manifestações mais evidentes da compreensão mítica de espaço. Tornamo-nos atentos às relações análogas, apenas ocultas, no espaço vivenciado das pessoas de hoje, não mais miticamente vinculadas. Assim, tais manifestações contribuem diretamente para o estudo de nosso tema (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 74).

Para o teórico, esses locais preferidos também são responsáveis pelas direções de caminhos e âmbitos da vida, que possuem, em si, um caráter significativo próprio. Contribuem na tomada de decisões sobre os lugares que vamos percorrer de casa para o trabalho, a escola, a praça, a Igreja, e outros âmbitos da vida, além de fornecerem um horizonte e uma perspectiva. Tal horizonte relaciona-se à ação, à proteção do espaço, uma fronteira inatingível, que não é alguma coisa do mundo, do espaço, mas pertence de modo inseparável à espacialidade humana.

Assim, cada direção tem um caráter significativo próprio. Encontramos, numa esfera de vida bem definida, nosso ritmo de trabalho e descanso. O espaço, portanto, não é um meio estranho, mas é onde nos sentimos em casa e, assim, se torna espaço vivenciado. Sobre isso, mostra-se a sensibilidade de compreender o espaço vivenciado em diferentes escalas, desde a intimidade da casa, até a escala da cidade, por exemplo.

A questão do regresso, da volta à origem, tem um papel fundamental no espaço vivenciado. Sobre ela incide a ideia do caminhar, do movimento. O autor aponta o *Waldern* como um movimento a pé, sem pressa, sem um objetivo externo, ininterrupto, de um lugar para

outro, que podemos associar com a ideia do flâneur. É um certo sentimento de liberdade e possui uma relação estreita entre o ser interior e as circunstâncias espaciais do sujeito. Isso indica o quão espacialmente referenciada é a essência do ser humano.

Por outro lado, essa forma de regresso não pode ser compreendida espacialmente. É um regresso dentro da própria pessoa, um regresso às origens do ser e à “razão de todas as coisas”. Mesmo que necessariamente com isso ressoem as lembranças da infância, trata-se de um retorno a uma camada mais profunda do ser, onde a pessoa vive ainda “antes” da dominação técnica do mundo e da separação, por esta causada, de sujeito e objeto, ainda “antes” da impregnação racional, ainda “antes” do mundo da profissão e da técnica - em poucas palavras: ainda antes do auto-estranhamento, ainda antes da esclerose e da imobilização. O que o homem experimenta no *Wandern* é um rejuvenescimento de todo o seu ser (BOLLNOW, 2008, p. 128).

Na dinâmica do ir e do vir, o autor discorre sobre a articulação do mundo “lá fora”, com toda a sua vastidão, além do centro do espaço vivenciado, no qual está enraizado e de onde todas as relações no espaço são referidas. Para o autor, esse centro, seria a casa.

A casa, como centro do mundo, é território próximo e familiar. Tal relação depende muito mais da questão interna da casa, do que o seu exterior. O que importa é o “sentir-se seguro”. A casa possui uma função antropológica na totalidade da vida humana: lugar de repouso, abrigo, paz, relaxar na luta com o mundo exterior; lugar do ser humano tornar a si mesmo. “O sentimento ancestral da vida que a casa transmite ao homem é o de sentir-se bem pela presença de um abrigo” (BOLLNOW, 2008, p. 142).

O teórico admite a casa como “espaço sagrado”, com um valor sentimental único, que não se desintegra na racionalização do mundo técnico moderno, mas permanecem nela “certos restos indissolúveis da vida arcaica, que não são mais compreensíveis a partir de um pensamento objetivo, racional. A casa das pessoas é ainda hoje um território santificado” (BOLLNOW, 2008, p. 149).

A questão da casa e do habitar é relevante na discussão do autor sobre o espaço vivenciado, e nos interessa também porque esses elementos aparecem nas narrativas de história de vida que abordaremos na parte final de nossa reflexão. Bollnow (2008 [1963]) fala que a constituição do ser humano se manifesta no habitar, sendo fundamental, portanto, para a compreensão de sua espacialidade, já que se caracteriza na relação do ser humano para com o espaço. “A espacialidade do homem no todo é entendida como habitar” (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 175).

Essa consideração se mostra presente nas narrativas dos pioneiros. A casa e o habitar, no contexto da infância, das mudanças na vida adulta e na relevância atual, aparece em todas as narrativas. Há um entendimento das casas e das constantes mudanças desses idosos ao longo da vida como parte do entendimento do “eu”. Nesse sentido, a experiência emocional desses idosos com as casas e habitar vai para além de uma dimensão tangível e significa que “Se resumirmos, assim o homem ou o eu ‘habita’ o corpo, a casa, as coisas, o mundo, o espaço e tempo” (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 298).

A importância da casa e do habitar na discussão do teórico é relevante, já que ele analisa minuciosamente os elementos que compõem a casa, do ponto de vista material, mas também a função deles no todo do espaço vivenciado da casa e da habitabilidade, o que faz parte da essência caseira. Esses elementos são, por exemplo, a porta, a janela, a fechadura, a cama, o fogão.

A porta é a ligação com o mundo, de caráter semipermeável e de liberdade (abrir e fechar). A janela possibilita observar, de dentro, o mundo externo. A fechadura é proteção da vida externa e da esfera íntima das pessoas. A cama é como o centro individual e grau mais intenso de abrigo proporcionado pela casa (aqui o autor discorre, ainda, sobre a função do estar deitado, o despertar e o adormecer, e outras questões que envolvem esse elemento). Por fim, o fogão é visto como sendo um símbolo do centro comum da família em virtude da sua função de alimentação.

Partíramos da observação de que o espaço concretamente vivido pelo homem, à diferença do espaço matemático não-articulado, estrutura-se ao redor de um centro concreto, e que se centro, por sua vez, não é definido como um ponto matemático abstrato, mas forma um espaço específico, uma espécie de núcleo, i.e. um espaço fechado da proteção e da segurança contra a vastidão ameaçadora do mundo exterior. Tínhamos encontrado esse espaço protetor, numa primeira versão, na casa, construída pelo trabalho humano, com seus muros fornecendo proteção, e seu telhado o abrigo, e suas portas e janelas servindo de mediadores do trânsito com o mundo exterior. Mas a casa, com seus recintos diversos com seu sótão e seu porão, é, por sua vez uma formação espacial de razoável abrangência, e em si ricamente estruturada, tanto que se repete a questão se não poderíamos, dentro da casa, estabelecer com ainda maior exatidão o centro do espaço vital (BOLLNOW, 2008, p. 175).

A partir da análise do espaço concretamente vivido pelo ser humano, o autor aponta, ainda, os aspectos do espaço, dividindo a análise em espaço hodológico<sup>10</sup>, espaço da ação,

---

10 O espaço hodológico significa, em contraposição, a mudança que ocorre no espaço concretamente vivido e vivenciado por meio daquilo que nós até aqui já denominamos a acessibilidade diferenciada dos objetivos espaciais (BOLLNOW, 2008, p. 209). Na teoria de Lewin da qual Bollnow se baseia, o espaço hodológico

espaço do dia<sup>11</sup> e espaço da noite, espaço dotado de humor, espaço presentual, espaço do convívio humano. Nesse ponto iremos nos ater à discussão do espaço da ação e do espaço dotado de humor, que possuem maior interesse para a pesquisa.

O espaço da ação seria a “reunião dos locais que tomam as coisas de uso ao redor do homem que trabalha. Aqui, não existe alguma coisa só para si, mas os locais individuais são ordenados num todo que faz sentido, no qual cada coisa forma um nexos com as outras coisas, com que se completa” (BOLLNOW, 2008, p. 221). É conformado pela ação humana dotada de objetivo, em que cada coisa tem seu lugar, resultado de uma criação humana de ordem. A organização pode estar relacionada com a diferença temporal entre uso imediato e posterior, em que na ordem e na desordem criamos novos espaços. Assim, a ordem geral dos lugares e o jogo do meu comportamento determinam juntos essa correlação exata, de dentro para fora, meu espaço de ação.

Assim, o espaço concreto da vida humana está organizado na ação objetiva, que destina cada coisa do seu lugar. Essa ordem espacial é criada pelo homem somente numa parcela mínima. A maior parte ele já encontra pronta, como uma ordem supra-individual, em que tal espaço é nascido. Mas também essa ordem é resultado de uma atividade humana objetiva. Temos, portanto, com razão, denominado esse espaço da ação humana com o espaço finalístico. Nessa composição finalística, o mundo se nos torna compreensível, e somente por esse motivo eu posso me mover no espaço de maneira sensata. O espaço é, necessariamente, ao mesmo tempo, um espaço compreensível (BOLLNOW, 2008, p. 223).

O comportamento, isto é, a ação do ser humano vai corresponder a um espaço distinto, seja o espaço geográfico teorizado do viajante de pesquisas ou o espaço estético do ser humano observador e perceptivo. É a ação do ser humano no espaço que também vai ser fundamental para aquilo que o autor vai discorrer sobre o espaço dotado de humor, que nos interessa diretamente.

Na visão de Bollnow (2008, p. 245) “[...] o espaço é mais que o campo sempre igual da cognição objetiva e da ação finalística, que ele está muito mais ligado aos sentimentos e desejos, sobretudo à constituição psíquica completa do homem”.

---

depende das circunstâncias externas do terreno e do estado psíquico da pessoa, portanto, está diretamente relacionado com o espaço vivenciado.

11 O espaço do dia é o espaço claro; nele conseguimos ver nitidamente os contornos e também as distâncias que separam os objetos;



A noção de vastidão e estreiteza está diretamente relacionada com essa constituição psíquica, pois não são determinados por uma escala objetiva e definitiva, uma vez que para cada pessoa essa noção é distinta. Também na mesma pessoa varia a necessidade de espaço de acordo com a constituição psíquica e com suas necessidades do momento.

O oposto também é verdadeiro: o caráter do espaço que cercam o homem age sobre seu estado psíquico. É, pois, uma dupla influência: a constituição psíquica do homem determina o caráter do espaço circundante, e no sentido oposto o espaço tem efeito sobre o estado psíquico. Cada espaço concreto em que o homem se encontre, seja espaço interno ou externo, como tal, já tem um caráter definido de *Stimmung* (humor), tem, por assim dizer, suas qualidades humanas, e esta, por sua vez, condicionam, entre outras coisas, como definições mais simples as experiências de estreiteza e a vastidão de um determinado espaço (BOLLNOW, 2008, p. 246).

O *Stimmung*<sup>12</sup> do espaço é discutido por Binswanger<sup>13</sup>, que desenvolve o conceito de espaço dotado de humor, considerado como um aspecto sob o qual nós observamos o espaço. Bollnow (2008) vai desenvolver a noção humor do espaço na relação com o efeito sensorial e moral das cores<sup>14</sup>, a constituição psíquica, as condições atmosféricas e os espaços internos.

O humor do espaço é pura e simplesmente um traço essencial de cada espaço, mesmo que possa se manifestar de maneira mais forte no caso e de maneira mais fraca no outro. Poderíamos, talvez, dizer, de modo menos confuso, que observamos o espaço tendo em vista seu humor. [...] O humor não é algo de subjetivo “no” homem; tão pouco é algo de objetivo que se poderia encontrar “fora” em seu meio circundante, mas diz respeito ao homem em sua unidade ainda preservada com seu ambiente. Todavia, precisamente por isso, humor se torna o fenômeno-chave para compreensão do espaço vivenciado (BOLLNOW, 2008, p. 246-247).

Aqui a noção de humor torna-se parte fundamental do espaço vivenciado. O autor aprofunda a ideia de Binswanger sobre o espaço de convívio amoroso, que acredita ser a forma fundamental da existência humana. A força criadora desse espaço vai criar a espacialidade do amor, que na visão do autor vai se desdobrar em “amor que se multiplica”, “expansão sem fronteiras”, “profundidade sem fundo”, “plenitude inesgotável”. “O espaço do convívio

12 *Stimmung* é um termo alemão, de difícil tradução literal para o português e com diferentes interpretações. Uma delas seria compreender o termo como o estado total de sentimento que atravessa um homem e, ao mesmo tempo, o liga ao mundo circundante.

13 Nascido em 1881, na Suíça alemã, em uma família de psiquiatras, Ludwig Binswanger teve formação psiquiátrica e filosófica. Estabeleceu diálogos com Jung, Freud, Husserl, Heidegger, além de Cassirer. Nesses diálogos, desenvolveu a discussão de *Daseinanalyse*, ligando a noção de *dasein* da fenomenologia e a psicanálise.

14 Aqui o autor discorre sobre a discussão baseado na teoria de Goethe, que são atribuídas às cores qualidades puramente fenomenológicas

amoroso é aqui caracterizado de modo mais exato como a pátria comum a se criar no amor” (BOLLNOW, 2008, p. 281).

Em Bollnow (2008 [1963]), o ser humano é o centro do espaço, sendo este espaço um sistema de referência das coisas que andam juntamente quando o ser humano se move. É nessa relação que o espaço se torna um meio, um intermediário entre “objeto” e “forma de visão” na qual o ser humano se encontra, e é somente nesse meio que podemos de modo significativo falar sobre um “encontrar a si mesmo”. “Nesse sentido, espaço e mundo, ser no espaço e ser no mundo podem se aproximar e por vezes vir a assumir o mesmo significado” (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 292).

Por esse ângulo, é possível pensar as dimensões do ser e do ter na relação com o espaço. Há uma ideia de movimento nessa relação, que constitui diferentes “formas do espaço próprio”. Nesse sentido, há um entrelaçamento inseparável entre ser e ter, porque o ser humano ao mesmo tempo habita seu espaço e “habita no” espaço. Portanto, é possível pensar três âmbitos do habitar: o espaço do próprio corpo, o espaço da própria casa e o espaço ao redor.

O corpo faz parte da organização do sujeito que vivencia o espaço e ele mesmo é um espaço, portanto, ganha um significado relevante na espacialidade humana, já que é por meio do corpo que somos admitidos no mundo espacial. Bollnow (2008 [1963]) fala sobre a ideia de “encarnação”, ligada à noção do “eu” encarnado no corpo, no qual há uma ligação indissolúvel com a habitação (no sentido amplo do termo), que contribui para o entendimento geral da espacialidade humana.

A essa noção de encarnação o autor vai falar sobre a casa, que pode ser compreendida como um corpo expandido, que se torna expressão da essência do ser humano, sua estreita ligação. Essa questão mostra a forma como o espaço nos é abrigo, em que depositamos confiança e podemos nos sentir bem. Na perspectiva de Bollnow (2008 [1963], p. 318) “Isso aponta para o fato de que o espaço concretamente vivenciado, no qual vivemos, de modo algum tem o caráter de infinito ou de caverna, que abriga, logo o caráter que nós encontrávamos na cosmovisão mítica e mesmo no espaço dos antigos”.

O teórico afirma que nós somos nosso espaço. Assim, há modificações da espacialidade no decorrer da vida e é no verdadeiro habitar no espaço que o ser humano realiza sua essência.

\* \* \*

Acreditamos que a emoção gera espacialidades, entendida como nossa ação no espaço, além de constituir uma maneira singular de experienciar e conhecer o mundo. A espacialidade como categoria expressiva é a relação entre espaço + ação.

O espaço vivenciado é aquele que é conformado pelo sujeito. Como sujeito livre, ele tem autonomia de criar diferentes espacialidades, nas quais a tonalidade emocional se mostra presente. Nossa proposta na discussão foi apresentar uma possibilidade de compreender o espaço geográfico como espaço vivenciado, em que as dimensões mais subjetivas da existência humana devem ser consideradas para compreender a totalidade da experiência.

As cores, os sons, os sabores, os cheiros, os olhares, compõem as possibilidades de compreender o espaço vivenciado a partir das nossas percepções e experiências com o mundo. Portanto, pensar as emoções, conforme nossa discussão anterior, é compreendê-la como parte da totalidade da experiência individual e coletiva do ser humano.

Nesse sentido, a contribuição de Bollnow (2008 [1943]) para pensar uma Geografia das Emoções está na possibilidade de pensar a categoria espacial “espaço vivenciado” como um espaço de ação. Essa reflexão dialoga com a discussão de Cassirer, que abordaremos posteriormente. Nessa perspectiva, Gil Filho (2014, p. 144) fala que “O espaço é condicionante do mundo humano como tal, em tese, um espaço de ação. Todavia, este espaço da vida de caráter expressivo torna-se um espaço das representações, um espaço simbólico”.

Essa reflexão justifica nosso interesse em pensar as emoções dentro do viés do simbólico e de narrativas de histórias de vida. Dando ênfase ao sujeito, podemos compreender como ele tece relações com o mundo, pela via do sistema simbólico, cujo conteúdo emocional faz parte da expressividade do mundo. Sobre isso, Gil Filho (2014, p. 137) afirma que o espaço de ação “é parte da expressividade do mundo; funciona como o devir da existência preme de um espaço das representações simbólicas onde as formas simbólicas específicas geram suas espacialidades”.

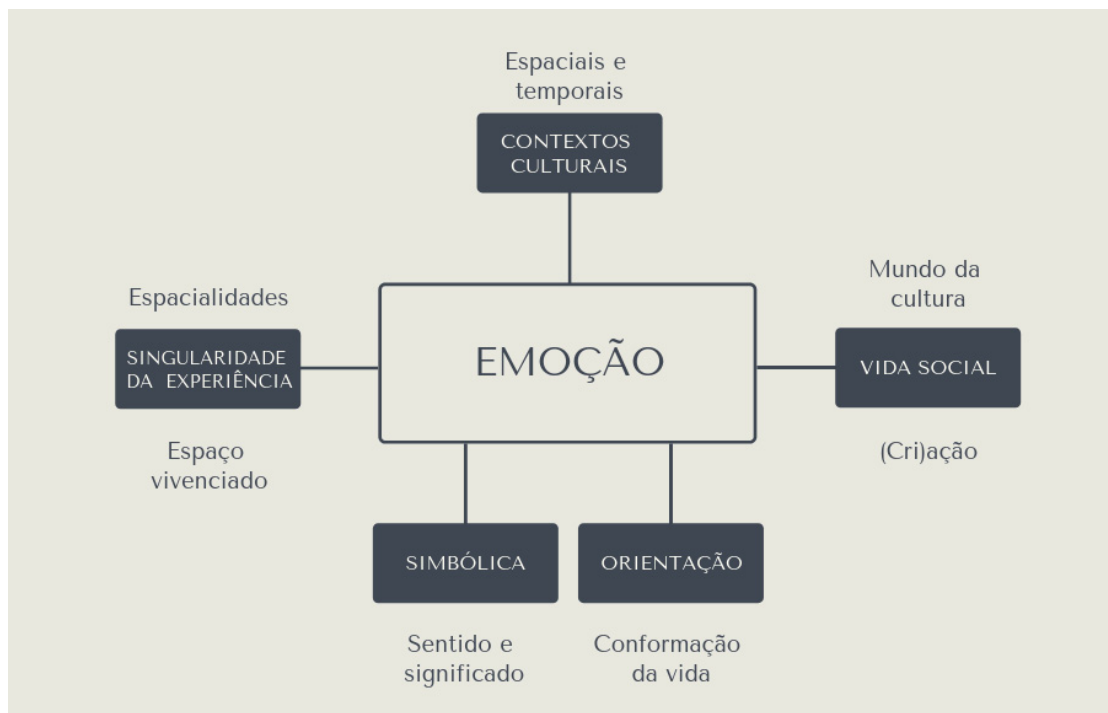
A noção de espaço vivenciado aparecerá posteriormente associado, na teoria cassireriana, à ideia do espaço simbólico, e também nas entrevistas narrativas apresentadas na seção final deste trabalho, no qual o espaço vivenciado aparece nas histórias de vida dos entrevistados como o espaço da casa, do trabalho, da infância, da Igreja. Nossa análise não versa apenas na materialidade desses elementos, mas na relação que os narradores tecem,

criando, então, suas espacialidades emocionais baseadas na concretude dos espaços e no elo intersubjetivo dessa relação.

O intuito de apresentar essa discussão, articulando a perspectiva geográfica de Dardel com a formação filosófica de Bollnow, foi de (re)pensar o espaço geográfico como o espaço da existência, com toda a heterogeneidade presente, como parte também do mundo da cultura. O que pretendemos é contribuir com elementos que possam auxiliar a discussão geográfica, inclusive do ponto de vista de uma reflexão epistemológica sobre as categorias espaciais.

Portanto, (re)pensar as categorias espaciais se dá pela contribuição que as emoções, o espaço vivenciado e o sujeito simbólico podem fornecer para a Geografia das Emoções. Colocando o foco no sujeito enquanto conformador do seu espaço de ação, isto é, o seu espaço vivenciado e suas espacialidades, podemos refletir sobre a relevância da categoria emocional como parte da dimensão subjetiva dessas categorias espaciais, ao mesmo tempo que objetiva, torna concreto, o mundo da vida. Podemos pensar nossa reflexão com algumas questões, organizadas no seguinte mapa mental.

FIGURA 3 — COMPONENTES DAS EMOÇÕES A PARTIR DA QUESTÃO SIMBÓLICA



ELABORAÇÃO: a autora (2018)

Essas espacialidades, construídas na (inter)ação com o mundo, mostra-se importante também para a nossa reflexão empírica, com relação às narrativas, em que buscamos compreender como a dimensão subjetiva das emoções constituem diferentes experiências de mundo, portanto, de espacialidades.

Nesse sentido, para compreender o interesse da Geografia das Emoções e como nossa discussão se situa nessa perspectiva e apresenta elementos propositivos, apresentaremos, a seguir, um panorama sobre essa subárea da Geografia Humana.

## 5. A GEOGRAFIA DAS EMOÇÕES: ESTADO DA ARTE E PANORAMA DAS PRINCIPAIS PRODUÇÕES E FRENTES DE TRABALHO

*Quando falamos sobre os grandes temas, o cenário político, o aquecimento global, a pobreza mundial, tudo parece terrível, nada melhora, não há expectativas. Mas quando penso pequeno, em coisas mais íntimas — como uma garota que acabo de conhecer, ou uma canção que vamos fazer com o Chas, ou o snowboarding do mês que vem —, então tudo parece ótimo. Por isso, este vai ser meu lema — pensar pequeno.*

**Ian McEwan, no livro *Sábado*.**

A intenção anterior de problematizar o conceito de “emoção” e “espaço vivenciado” foi sustentar a reflexão que faremos sobre o objetivo central da discussão: problematizar uma Geografia das Emoções. Entender as emoções como parte da subjetividade humana que permite objetivar a vida, sendo o substrato do espaço vivenciado e que possibilita conformação de espacialidades, contribui para entender a relevância do debate para a vida social. Assim, há uma importância da análise do ponto de vista do sujeito e dos entrelaçamentos das relações intersubjetivas.

Refletir sobre uma Geografia das Emoções é estar atenta à sensibilidade que sustenta a vida, valorizando detalhes do cotidiano, as experiências que tecemos com os outros, os nós que criamos alicerçados pelos significados que damos à vida comum. Uma Geografia das Emoções é construída com uma investigação que tenta desvelar as minúcias traduzidas pelas palavras, pelas expressões, pelos gestos, que são animadas pelo conteúdo emocional que orienta e organiza as trocas simbólicas e culturais.

Nesse sentido, quando nos propomos a refletir sobre o sujeito como ponto central na construção do espaço vivenciado acreditamos que as emoções são elementos relevantes do conteúdo da expressividade, que permitem construir um sentimento espacial e o espaço de ação desse sujeito. Portanto, a singularidade dos lugares — a Geografia das Emoções — é construída pelo sujeito. Em nossa análise empírica, essa singularidade é construída a partir das narrativas e das experiências de vida dos pioneiros da Igreja Messiânica Mundial.

Tal interpretação será explorada de forma mais aprofundada ao longo de nossa análise. Nossa intenção, agora, é apresentar as contribuições teóricas, conceituais e metodológicas da Geografia das Emoções, em especial no âmbito das produções internacionais. Tal debate possibilita situar e contextualizar nossa reflexão, fornecendo uma visão geral sobre o tema, ao

mesmo tempo em que podemos apontar outros caminhos que contribuam para a Geografia das Emoções, em nossa análise com base nas questões simbólicas.

A Geografia das Emoções se sustenta na crítica a alguns debates da Geografia que tendem a ver a realidade a partir de teorias matemáticas, compreendendo os comportamentos humanos por números e modelos, segundo pressupostos quantitativos e/ou teóricos. Essa “geografia sem pessoas” deu abertura a um terreno fértil para se pensar outras geografias, sendo uma delas a que considera que as pessoas possuem emoções, refletem e criam o espaço geográfico a partir delas.

Tendo como foco de análise as experiências emocionais relacionadas ao espaço geográfico, aos lugares, às paisagens, aos territórios, a Geografia das Emoções busca evidenciar a subjetividade da vida humana na construção de seu espaço vivenciado, propondo pensar que nossas emoções constroem espacialidades, tendo o corpo um papel fundamental.

A preocupação sobre a relação emocional que temos com o espaço geográfico não é nova no pensamento geográfico, como já esclarecemos na parte introdutória deste trabalho. Quando da constituição da Geografia enquanto ciência moderna no século XIX, a descrição das paisagens e dos lugares estava relacionada com a percepção dos teóricos. Assim, na representação do espaço geográfico a partir de relatos, mapas, pinturas, também havia um caráter emocional intrínseco nessa vivência. Desde os relatos dos viajantes descrevendo as paisagens, por exemplo, havia claramente referências às questões emocionais<sup>15</sup>.

Sobre isso, Dardel (2015, p. 81-82) afirma que:

Convém ressaltar aqui que no século XVIII, de onde surgirá a primeira geografia científica, existe uma geografia sentimental e emotiva que, amplificada pela imaginação, tende para a expressão literária. A geografia como experiência afetiva e desfrute estético, torna-se uma expressão do homem com Bernadin de Saint-Pierre, com Rousseau, precedendo Chateaubriand. Ferido pela sociedade, decepcionado com a condescendência moral do século, o homem se volta para a natureza, para o exotismo, para encontrar uma resposta a suas inquietações, um complemento para sua incompletude. Porém essa natureza exterior, próxima ou distante, ele a procura e a vê através da afetividade: prazer da solidão, sentimento de melancolia e de mistério, religiosidade à flor da pele. Nesse sentido, a geografia como “oxigênio da alma”, é uma das formas de humanismo.

---

15 Sobre isso, em sua tese de doutorado intitulada “Um estudo fenomenológico da paisagem e do lugar a crônica dos viajantes no Brasil do século XVI” (1998), Werther Holzer aponta que “Pode-se encontrar nas crônicas vários trechos em que aflora um sentimento da paisagem enquanto objeto de contemplação estética, ainda que associada à visão panorâmica do local estratégico. [...] Esse sentimento não se limita apenas ao olhar a partir de um ponto dominante, mas de deixar que os sentimentos levados pela grandiosidade do espaço geográfico” (p. 198).



Pontualmente, alguns intelectuais já incorporaram as questões afetivas em suas análises, conforme Holzer (2016). O autor cita as contribuições de Alexander Von Humboldt, John Wright, Eric Dardel, David Lowenthal, Anne Buttimer, Yi-Fu Tuan, Robert Sack, Edward Relph, Leonard Guelke, Jean Gallais, Denis Cosgrove, Armand Frémont, David Ley e Marwyn Samuel, John Pickles, dentre outros autores, em especial do escopo da Geografia Cultural e Geografia Humanista.

Com esses autores, a dimensão subjetiva tem sido explorada em diferentes frentes de trabalho, desde o século XIX. Mais significativamente nos últimos 15 anos, alguns pesquisadores têm se debruçado sobre as emoções para compreender um outro lado da nossa relação com o espaço geográfico, que não pode ser medida por dados quantitativos, estatísticos ou econômicos. A proposta é inserir a dimensão emotiva para compreender nossas práticas cotidianas e mostrar a importância do tema, apesar dos desafios metodológicos.

Intitulada como Geografia das Emoções (*Geography of Emotions*) ou Geografias Emocionais (*Emotional Geographies*), essas discussões trazem contribuições de reflexões anteriores, incorporando outras possibilidades teóricas, conceituais e metodológicas, num debate interdisciplinar sobre as emoções. Há, nesse sentido, uma maior preocupação em conceitualizar diferentes emoções como medo, ansiedade, raiva, tristeza, felicidade, angústia, e problematizá-las em termos espaciais.

A produção de obras sobre o tema são algumas das contribuições centrais da Geografia das Emoções. Podemos citar: os livros *Emotional Geographies* (BONDI *et al.*, 2005), *Emotion, Place and Culture* (SMITH *et al.*, 2009) e *Teoría e y paisaje II - Paisaje y emoción: el resurgir de las geografías emocionales* (VALVERDE; LUNA, 2015); o periódico *Emotion, Space and Culture*, em atividade desde 2008; o dossiê especial do *Carnets Géographes*, intitulado *Géographies des Émotions*, publicado em 2016; e a organização da bianual *Emotional Geographies Conference*, com última edição em 2017, e do *Congreso Internacional e Interdisciplinar sobre Geografías Emocionales*, em atividade desde 2002.

A Geografia das Emoções engloba uma crescente área interdisciplinar que combina as reflexões da Geografia, os estudos de gênero, os estudos culturais, a Sociologia, a Antropologia e outras disciplinas para entender como o mundo é mediado pelas emoções. Com base nessa interdisciplinaridade, consideramos a Geografia das Emoções como uma subárea da Geografia Humana que busca compreender a nossa relação com o espaço geográfico a partir das emoções.

As relações entre os estados emocionais do ser e os espaços da vida cotidiana são apresentadas em diferentes interpretações geográficas; no entanto, despertaram interesse três principais perspectivas, de acordo com Bondi (2005): a humanista, a feminista e as geografias não-representacionais, embora cada uma também tenha limites com relação ao debate.

É a partir da crítica da Geografia Feminista e da Geografia Humanista, nos anos de 1970, sobre a pouca abordagem das emoções na Geografia e as tendências “desumanizadoras”, que é apresentada a importância de um novo campo de estudos. Os estudos sobre emoção, espaço e sociedade têm produzido não somente teorizações sobre afeto, emoções e sentimentos, mas também inúmeros trabalhos empíricos, notadamente qualitativos, com foco no corpo, na relação e no lugar das experiências emocionais (THIEN, 2005; 2017).

As principais contribuições teóricas e metodológicas sobre a relação corpo, lugar e emoção são da Geografia Anglo-Saxônica, especialmente a Geografia Feminista, a partir da década de 1990. Na visão de Guitart (2012) tal debate é quase inexistente na Geografia Espanhola ou da América Latina, por exemplo, onde sofre marginalidade como outras discussões de cunho cultural ou social. Nesse sentido, a Geografia Emocional ganha maior destaque no início do século XXI, em particular nas discussões anglo-saxônicas.

A produção brasileira que se enquadra como “Geografia das Emoções” ou “Geografia Emocional” é escassa, e os poucos trabalhos encontrados não possuem o tema como debate central, apenas citando uma ou outra questão relacionada. Sobre trabalhos realizados por pesquisadores brasileiros em língua portuguesa, no âmbito da discussão da Geografia e que utilizam os termos “Geografias Emocionais” ou “Geografia das Emoções”, temos como exemplo o artigo de Silva (2007), intitulado *Amor, paixão e honra como elementos da produção do espaço cotidiano feminino*; a tese de doutorado de Furlanetto (2014), *Paisagem sonora do boi de mamão no litoral paranaense: a face oculta do riso*; e o artigo de Lima (2015), intitulado *As competências socioemocionais e o ensino de Geografia*. Como parte de nossas contribuições sobre o tema, foram publicados os artigos *Por uma Geografia das Emoções* e *Sobre emoções e lugares: contribuições da Geografia das Emoções para um debate interdisciplinar* (SILVA, 2016; 2018).

O texto em português da geógrafa italiana Andreotti (2003), citada na bibliografia deste trabalho, é uma importante contribuição teórica para o tema, além da tradução do texto do geógrafo italiano Peris Persi (2010), intitulado *Geografia e emoções. Pessoas e lugares: sentidos, sentimentos e emoções*.

Como comentamos, o debate sobre as emoções foi foco de investigação de algumas subáreas da Geografia Humana a partir da década de 1970. Nosso caminho de análise sobre a Geografia das Emoções, por conseguinte, se dá com as contribuições da Geografia Humanista. Conforme Bondi (2005), a Geografia Humanista coloca o mundo da vida como central em sua discussão a partir de questões de percepção, valores e significados humanos, buscando uma visão holística sobre a experiência humana e realizando críticas às teorias que generalizavam esse mundo da vida.

Andreotti (2013) afirma que a Geografia Emocional<sup>16</sup> é uma Geografia Humanista inspirada em diferentes doutrinas filosóficas, em especial a Fenomenologia, o Existencialismo, o espiritualismo e o pós-modernismo, sendo uma discussão de desenvolvimento recente, com aportes na Geografia da Percepção e na Geografia Cultural.

De acordo com a teórica, o problema das emoções atravessa toda a história do pensamento ocidental, desde os gregos até a atualidade. Na idade moderna e na contemporaneidade, as emoções tornam-se centro da experiência humana, em oposição à razão, e alguns acontecimentos históricos incorporam um “novo humanismo”, com a ascensão de novas filosofias de vida e a maior consciência dos limites da atividade humana, em especial a partir da década de 1980.

Desde o final do século XIX e início do XX a Geografia das Emoções já estava sendo pensada, em trabalhos como Humboldt, Hellpach e Lehmann, conforme aponta a teórica. Afirma, ainda, que antes de Lehmann, Cassirer<sup>17</sup> já havia pesquisado temas que podem ser de interesse da Geografia das Emoções:

---

16 De acordo com a autora, “Foi Giuliana Bruno (2002), Professora de Estudos Visuais e Ambientais da Universidade de Harvard, quem divulgou a definição de ‘geografia emocional’. Ela batizou uma série de imagens mentais como produto direto da imaginação e de mundos internos gerados por estímulos físicos, intelectuais e emocionais, que vêm de lugares. Entretanto, se Bruno desenvolveu uma expressão e um tema muito presente, especialmente nas áreas anglófonas, a geografia das emoções remonta ao final do século XIX e início do XX. A chamada psicogeografia ou geopsiche tiveram distintos precedentes, particularmente na escola alemã, onde podemos destacar o famoso pioneiro da geografia humana, Alexander von Humboldt, que em *Ansichten der Natur* (1808, 1998, pp 161-162) descreve a bacia do Orinoco revivendo sons e ruídos. A experiência sensorial auditiva surge na evocação de silêncio ao meio-dia na floresta tropical, em nítido contraste com o seu barulho incessante durante a noite” (ANDREOTTI, 2013, p. 101).

17 A teoria das formas simbólicas de Cassirer será discutida posteriormente. O autor possibilita pensar o espaço geográfico a partir da questão simbólica e, conseqüentemente, incorporando as questões emotivas-afetivas na experiência com o mundo. No caso específico de nossa pesquisa, as emoções são analisadas com base na discussão simbólica, em especial a partir das contribuições de Ernst Cassirer. Assim, compreendemos as emoções como uma maneira simbólica de nos relacionarmos com o espaço geográfico, em que as emoções nos fazem agir; portanto, nossas práticas cotidianas, todas elas, são permeadas por questões emocionais.

Antes de Lehmann, Ernst Cassirer (1923, 1925) pesquisou o conteúdo da realidade espiritual e do sentido que anima os documentos e monumentos do passado, além de sua existência física. Segundo ele, as várias realizações humanas são todas fundadas na atividade simbólica para as quais o objeto de conhecimento é conjunto das criações do espírito do indivíduo. *An Essay of Man* (1944), contra o positivismo, afirma que a razão é um termo muito inadequado para abranger todas as formas de vida cultural do homem em toda sua riqueza e variedade (ANDREOTTI, 2013, p. 102).

Tendo em vista a influência do pensamento francês para a Geografia Cultural e Geografia Humanista, além das contribuições de fenomenólogos e existencialistas, como Merleau-Ponty e Sartre, para Andreotti (2013, p. 102), Dardel (1952) “introduz a geografia emocional através do imaginário, da poética do espaço, da exaltação dos espaços estéticos e míticos. Ele nos mostra o mundo que sente e experimenta com infinitas tonalidades de percepções”.

Nesse sentido, o interesse pelo "mundo da vida", mediado pelas emoções, possibilitou realizar a distinção entre objetivo e subjetivo, e entre os mundos externos e internos, compreendendo que a subjetividade permeia tudo o que as pessoas fazem, incluindo, por exemplo, o seu desenvolvimento econômico, bem como atividades culturais. As emoções, enquanto parte desse mundo subjetivo, estão inseridas em todos os contextos da vida. Sobre a discussão da emoção dentro da Geografia Humanista, Bondi (2005, p. 435) afirma que:

The criticism that human geography privileges objectivity and rationality at the expense of subjective aspects of life was a rallying cry for humanistic geography some three decades ago. While the term “emotion” may not have figured prominently in the work of humanistic geographers, the call to consider subjective dimensions of human life stimulated a substantial body of research that attended to how people feel and experience places and spaces (e.g. Buttimer and Seamon 1980; Ley and Samuels 1978; Rowles 1978)<sup>18</sup>.

Na visão da autora, muitos trabalhos da Geografia Humanista estavam interessados nos sentimentos como amor, ódio, prazer, culpa, tristeza, raiva, evocados através dos lugares. A observação que os atuais pesquisadores fazem é que o foco da Geografia Humanista, no entanto, não foi o de problematizar ou conceitualizar as emoções, isto é, não houve um maior aprofundamento sobre o que são as emoções, mas seu legado inspira as discussões geográficas atuais sobre o tema.

---

18 “A crítica de que a geografia humana privilegia a objetividade e a racionalidade à custa dos aspectos subjetivos da vida foi um grito de guerra para a geografia humanista há cerca de três décadas. Embora o termo 'emoção' possa não ter figurado de forma proeminente no trabalho dos geógrafos humanistas, o chamado para considerar as dimensões subjetivas da vida humana estimulou um corpo substancial de pesquisas que atendiam a como as pessoas se sentem e experimentam lugares e espaços (por exemplo, Buttimer e Seamon, 1980 Ley and Samuels 1978; Rowles 1978)” (BONDI, 2005, p. 435, tradução nossa).

Como uma crítica às visões clássicas da Geografia, pautadas na racionalidade da relação com o espaço, os geógrafos humanistas apontam outro horizonte de análise, partindo de concepções filosóficas e problematizando a relação com o espaço a partir da percepção e da experiência das pessoas. Implicitamente, as emoções são incorporadas nessas problematizações, atribuídas ao mundo interior e subjetivo das pessoas, sendo, por vezes, respostas a estímulos externos<sup>19</sup> (BONDI, 2005).

Overall, therefore, the legacy bequeathed by humanistic geography to the emergent sub-discipline of emotional geography is simultaneously suggestive and problematic. On the one hand humanistic geography's commitment to attend to the full richness of subjective experiences of places and spaces has provided an important source of inspiration for geographical engagements with emotion. On the other hand, its failure to unsettle the alignment of emotion with individualised subjective experience meant that it has not developed in ways that necessarily problematise the politics of liberal and neo-liberal individualism" (BONDI, 2005, p. 436)<sup>20</sup>

Vale destacar que o processo de significação do mundo não é algo irracional nem a-emocional. Portanto, é pertinente a conciliação da razão e da emoção para a compreensão dos fenômenos presentes no espaço vivenciado. A racionalidade, assim como a emoção, são processos cruciais para dimensão da existência humana, e separá-las é perpetuar um dos “mitos” do pensamento científico: o que diz que é preciso deixar de lado a emoção para se fazer ciência.

As contribuições dos últimos anos no âmbito da Geografia das Emoções foram na tentativa de articular questões mais voltadas para o social e cultural, buscando compreender qual a dimensão emocional das representações espaciais, a despeito de pesquisas que buscam analisar as emoções a partir de um viés biológico e psicológico, relacionando-as com a nossa própria evolução biológica.

Quais as dimensões emocionais das representações espaciais? Como compreender a relação corpo e emoção com o urbano, os lugares, a construção social da cidade? De que

19 “Falar de mundos interiores apresenta, contudo, um risco. Os indivíduos, que constituem as sociedades, não existem como entidades independentes. Na perspectiva relacional que nos parece dever ser mantida, eles devem sua especificidade à maneira como se inscrevem as relações que eles mantêm com o ambiente e com os outros: eles constroem seu eu a partir de modelos sociais que eles aceitam, que eles imitam ou que rejeitam; não se compreende seu mundo interior sem essas articulações com social” (CLAVAL, 1999, p. 75).

20 “Em geral, o legado deixado pela geografia humanista à sub-disciplina emergente da geografia emocional é simultaneamente sugestivo e problemático. Por um lado, o compromisso da geografia humanista em atender a plena riqueza de experiências subjetivas de lugares e espaços forneceu uma fonte importante de inspiração para compromissos geográficos com emoção. Por outro lado, a incapacidade de desestabilizar o alinhamento da emoção com a experiência subjetiva individualizada significou que não se desenvolveu de maneira que necessariamente problematize a política do individualismo liberal e neoliberal” (BONDI, 2005, p. 436, tradução nossa).

maneira nossas experiências espaciais são também experiências emocionais? Essas são algumas das indagações colocadas pela Geografia das Emoções, possibilitando uma geografia sensível, que privilegia as subjetividades presentes nas vivências espaciais.

Tal perspectiva nasce do desejo de destacar os processos de diferenciação espacial que as emoções produzem e a maneira que essas são experienciadas de forma distinta em determinados espaços. Assim, o objetivo da Geografia das Emoções é compreender e interpretar a realidade a partir da potencialidade emocional e entender que significado tem o mundo na esfera existencial das pessoas e na escala de seus valores dentro da vida social. Nesse sentido, a proposta é reconhecer as emoções como formas de saber, ser e fazer no sentido mais amplo, e usar isso para conduzir os conhecimentos geográficos além de suas formas habituais (ANDERSON; SMITH, 2001).

Para Bondi *et al.* (2005, p. 3) “An emotional geography, then, attempts to understand emotion — experientially and conceptually — in terms of its socio-spatial mediation and articulation rather than as entirely interiorised subjective mental states”<sup>21</sup>. Assim, a proposta do tema, para além de problematizar a questão emocional, é entendê-la na sua relação com o corpo e os lugares, isto é, onde são sentidas e como e onde estão localizadas.

Por vezes, a Geografia nos apresenta um terreno emocionalmente estéril, um mundo desprovido de paixão, com espaços ordenados unicamente por princípios racionais e demarcadas de acordo com lógicas políticas, econômicas ou técnicas. Há um silêncio sobre as emoções, apesar de seu impacto em todos os aspectos de nossa vida social. Tal negligência significa desconsiderar as relações com que as vidas são vividas e a sociedade é feita. Essa postura, entretanto, tem se modificado com as recentes publicações, conferências e cursos dedicados ao tema, e emerge como uma crítica aos que acreditam que as emoções não são “materialmente” importantes (ANDERSON e SMITH, 2001; BONDI, 2005).

Sobre isso, para Bondi (2005), os interessados em investigar a Geografia das Emoções têm dois desafios: como podemos nos envolver com as emoções cotidianas sem pensá-la somente como uma experiência subjetiva individualizada, e como as geografias emocionais podem conectar e engajar com as expressões das emoções. Para a autora, a dificuldade em trabalhar com as emoções dentro da Geografia é devido ao fato de não serem facilmente observadas/observáveis, demarcadas/demarcáveis ou mapeadas/mapeáveis. Logo, nessa área

---

21 “Uma geografia emocional, então, tenta entender a emoção – de forma experiencial e conceitual – em termos de sua mediação e articulação sócio-espacial e não como estados mentais subjetivos inteiramente interiorizados” (BONDI *et al.*, 2005, p. 3, tradução nossa).



do conhecimento a tendência é negar, evitar, suprimir ou minimizar seus envolvimento emocional (BONDI *et al.*, 2005).

Com base nessas indagações, discutir as emoções na Geografia possibilita contribuir com perspectivas críticas que questionam os limites dessa área em sua perspectiva tradicional. O principal motivo é, especialmente, compreender a espacialidade dos sentimentos em torno do ser e do fazer o mundo (WOOD; SMITH, 2004; BONDI, 2005).

Anderson e Smith (2001) apontam que as pesquisas que refletem sobre como o mundo humano é construído e vivido através das emoções, tanto individuais quanto em grupos, confrontam-se com o óbvio, mas que é pouco retratado em pesquisas sociais e sobre a vida pública.

At particular times and in particular places, there are moments where lives are so explicitly lived through pain, bereavement, elation, anger, love and so on that the power of emotional relations cannot be ignored (and can readily be appreciated). Attempting to inhabit these explicitly emotional spaces contrasts with more conventional models of social research whose settings are selected to cast light on political behaviour, economic rationality, class relations and so on — areas of public life whose emotional content is usually (deliberately) played down (ANDERSON; SMITH, 2001, p. 3)<sup>22</sup>.

A visão emocional, isto é, uma geografia emocional, acentua o espaço e o tempo, e investiga a estrutura oculta de lugares e paisagens, experimentando a realidade com o envolvimento dos sentimentos e de todos os sentidos. O real é visto como um complexo perceptivo e fenomenológico. Assim, uma verdadeira Geografia das Emoções busca compreender o envolvimento emocional com as pessoas e lugares em vez do distanciamento emocional entre eles (ANDREOTTI, 2011; BONDI *et al.*, 2005).

Andreotti (2011) considera que tal perspectiva favorece atenção às emoções, aos sentimentos e às sensações como fontes de conhecimentos e representações do espaço geográfico para além da racionalidade científica. Valoriza, ainda, a diversidade dos sentimentos e sentidos, acentuando tonalidades, espaços e tempos e privilegiando a polifonia que anima a vida. É “uma geografia do espírito, dos sentimentos, mas também dos sentidos, dedicada às

---

22 “Em momentos particulares e em lugares particulares, há momentos em que as vidas são tão explicitamente vividas através da dor, do luto, da alegria, da raiva, do amor, e assim por diante, que o poder das relações emocionais não pode ser ignorado (e pode ser facilmente apreciado). A tentativa de habitar esses espaços explicitamente emocionais contrasta com modelos mais convencionais de pesquisa social cujos cenários são selecionados para lançar luz sobre o comportamento político, a racionalidade econômica, as relações de classe e assim por diante — áreas da vida pública cujo conteúdo emocional é geralmente (deliberadamente) minimizado” (ANDERSON; SMITH, 2001, p.3, tradução nossa).



modalidades sensoriais que integram a nossa experiência no mundo” (ANDREOTTI, 2013, p. 101)<sup>23</sup>.

A questão emocional na Geografia busca, então, a realidade e valorização dos sentimentos e sentidos a partir de um viés perceptivo e fenomenológico, ou seja, percebe o espaço físico como espaço vivido, que transcende a geometria e mensurabilidade. Tal análise confronta a ideia de “uma geografia sem pessoas” (ANDREOTTI, 2013).

Muito próxima à geografia da percepção e das abordagens semióticas e espiritualistas da geografia cultural, ela pode ser considerada como uma leitura de desenvolvimento recente. Esta tendência favorece atenção às emoções, aos sentimentos e às sensações como fontes de conhecimentos e representações da superfície da Terra, se posicionando, assim, além da racionalidade científica como núcleo da cultura ocidental (ANDREOTTI, 2013, p. 99).

Andreotti (2013, p. 101) afirma que “O tom emocional, que Heidegger chama de situação emocional (*Befindlichkeit*), está enraizado na própria substância do homem, na estrutura ontológica da sua existência. As emoções são, portanto, aspectos fundamentais do ser”. Assim, o objetivo já não é a explicação da realidade, mas sua compreensão baseada na potencialidade psicológica, de forma a entender que significado tem o mundo na esfera existencial do ser humano e na escala de seus valores.

Para a autora, o interesse se dá pelo espaço vivido, evidenciando os valores culturais e o significado atribuído aos lugares, valorizando o invisível e o particular. Essa perspectiva, nesse viés, é um projeto de psicogeografia (*geopsiche*), isto é, aliando psique e Geografia. Sobre isso, a Psicologia, de acordo com Andreotti (2013), pode ser uma possibilidade de compreender as emoções pois recupera na contemporaneidade a relação entre razão e emoção, trazendo à discussão a “inteligência emocional” e a “emoção racional”.

Para Pile (2010), à primeira vista parece que a Geografia Emocional e Afetiva compartilham uma visão do corpo com aportes da Fenomenologia, e cada uma tende a tratar o corpo, consequentemente, como a localização “autêntica” de emoções/afetos. Tal questão relaciona-se com a ideia de outros autores já mencionados sobre a importância de pensar as categorias espaciais a partir do corpo e de toda a subjetividade presente nessa relação.

---

23 Com base nessa discussão, Furlanetto (2014, p. 79) aponta que “A geografia emocional refere-se à experiência emocional e à leitura sensível dos lugares, às sensações e aos sentimentos que integram as paisagens”, onde reforça a importância do sentimento como característica essencial da existência humana no mundo”.

Conforme o teórico, há várias formas de intervenção e observação para compreender esses sentimentos. A relação ontológica da Geografia Emocional tem uma questão chave: ela privilegia a proximidade e a intimidade. Embora os geógrafos emocionais queiram falar diretamente com as pessoas sobre seus sentimentos pessoais, é importante compreender as íntimas sensações, especialmente quando elas estão escondidas.

Emotional geography commonly concerns itself with the emotions that people feel for one another and, more extensively, for places, for landscapes, for objects in landscapes and in specific situations. In such studies, people express emotions about something. These emotions are taken as personal, yet there is often an attempt to fit these expressed emotions into a wider context of emotions. Even so, an understanding of this wider context is frequently built up out of people's expressed emotions (PILE, 2010, p. 15)<sup>24</sup>.

Na perspectiva do autor, a Geografia das Emoções, preocupada com a proximidade e a intimidade, procura uma perspectiva metodológica, variando entre observação e participação. É importante não converter as questões emocionais em meras conceitualizações, deixando de lado a questão real. Em sua análise, o corpo e as narrativas são fundamentais.

Baseada nessa argumentação, apontamos a relevância de nossa reflexão também do ponto de vista metodológico. Ao propor pensar a teoria das emoções com base na questão simbólica e nas narrativas de história de vida, por um lado nossa interpretação contribui para o debate epistemológico sobre espaço vivenciado e espacialidades; por outro, permite colocar a narrativa como uma possibilidade empírica metodológica para debater as emoções, ao mesmo tempo em que a narrativa é, ela mesma, a Geografia das Emoções dos narradores, porque é estruturada e expressada com base nas experiências emocionais — de sentido e significado — dos envolvidos.

Sobre isso, pensando a questão do corpo para pensar as emoções, Hubbard (2007) aponta que uma das abordagens para compreender um dos aspectos fundamentais do "estar no mundo" é a ideia de “encarnação”, já apontada anteriormente por Bollnow (2008 [1963]). Na discussão sobre “encarnação”, é importante que qualquer compreensão dos apegos emocionais ao lugar deva levar em conta as capacidades e os significados do corpo.

---

24 “A geografia emocional comumente se preocupa com as emoções que as pessoas sentem umas pelas outras e, mais extensivamente, por lugares, por paisagens, por objetos em paisagens e em situações específicas. Em tais estudos, as pessoas expressam emoções sobre alguma coisa. Essas emoções são tomadas como pessoais, mas muitas vezes há uma tentativa de encaixar essas emoções expressas em um contexto mais amplo de emoções. Mesmo assim, uma compreensão desse contexto mais amplo é frequentemente construída a partir das emoções expressas pelas pessoas” (PILE, 2010, p. 15, tradução nossa).

Na visão de Hubbard (2007), a questão do corpo relaciona-se com as questões biológicas e fisiológicas (estatura física, musculatura e flexibilidade), o que influencia a capacidade das pessoas de ocupar espaços diferentes, destacando, por exemplo, as literaturas sobre geografias de deficiência e envelhecimento. Do mesmo modo, é evidente que a inscrição de corpos com significados de gênero, classe, idade e sexo molda a relação entre pessoas e lugares de maneiras poderosas — de modo que, por exemplo, alguns corpos podem ser codificados como "fora de lugar" em determinados locais.

In this sense, emotions can be conceptualised as the felt and sensed reactions that arise in the midst of the (inter)corporeal exchange between self and world. Emotions can therefore be regarded as quite distinct from the long-term attitudes, feelings or preferences we express about our environment. As such, while emotions are both a state of mind and a physical experience, it is clear that particular encounters between self and world elicit a strong affective reaction which is emergent rather than pre-given (such as the embarrassment we experience when we arrive inappropriately dressed at an interview or presentation, or the frustration we often experience when interacting with technologies that refuse to work for us). Conversely, managing these emotions is part of the process by which we construct our sense of self, with socio-cultural circumstances dictating that particular forms of emotional management are appropriate for different social groups (HUBBARD, 2007, p. 121) <sup>25</sup>

Sobre a questão da troca (inter)corporeal entre o eu e o mundo, Ruocco (2010) aponta que a natureza e a origem das emoções, os efeitos psicológicos e os fisiológicos, os estados e as funções mentais são estudados pelas ciências do conhecimento — que abordam o consciente e o inconsciente, o coração e a mente, e cujo desenvolvimento se deu em conjunto com a revolução cognitiva da segunda metade do século passado.

O teórico apresenta a possibilidade de trabalhar aspectos relacionados entre as emoções e territórios, isto é, com motivações territoriais claras, diretas ou indiretas, embora afirme que nem todos os locais de emoções significativas têm importância geográfica.

Para tanto, Ruocco (2010) traça um caminho sobre o seu entendimento acerca do território, propondo a noção de "territórios emocionais", compreendidos como um espaço

---

25 “Nesse sentido, as emoções podem ser conceitualizadas como as reações sentidas e percebidas que surgem no meio da troca (inter) corporal entre o eu e o mundo. As emoções podem, portanto, ser consideradas bem distintas das atitudes, sentimentos ou preferências de longo prazo que expressamos sobre nosso meio ambiente. Como tal, enquanto as emoções são um estado de espírito e uma experiência física, é claro que encontros particulares entre o eu e o mundo provocam uma forte reação afetiva que é emergente e não pré-dada (como o constrangimento que experimentamos quando chegamos de forma inadequada vestida em uma entrevista ou apresentação, ou a frustração que muitas vezes experimentamos ao interagir com tecnologias que se recusam a trabalhar para nós). Por outro lado, o gerenciamento dessas emoções faz parte do processo pelo qual construímos nosso senso de si mesmo, com circunstâncias socioculturais que ditam que formas particulares de gerenciamento emocional são apropriadas para diferentes grupos sociais” (HUBBARD, (2007, p. 121, tradução nossa).

geográfico físico e humano que gera emoções intensas, que têm poder de atração, possuem memórias históricas, um rico patrimônio cultural, tradições, folclore<sup>26</sup>. O componente natural do território inclui o conjunto de elementos e fenômenos astronômicos, físicos e biológicos, capazes de mais ou menos estimular a imaginação e sentimentos.

Nesse viés, é possível pensar em diferentes tipos de territórios emocionais, com base em distintas questões relacionadas aos aspectos naturais, paisagísticos, arqueológicos, monumentais, culturais, entre outros. A questão emocional pode potencializar o entendimento sobre o território, possibilitando intervenções para a sua melhor utilização e exploração de recursos, de patrimônio cultural e de memórias históricas.

Ruocco (2010) aponta que a Geografia das Emoções se interessa em estudar as partes do mundo que estão gerando emoções, nas quais o ser humano, com a sua riqueza de experiência cultural e histórica, tornou-se o ponto de referência central. Até os anos 1960, a Geografia estudava o mundo de acordo com a concepção positivista e determinista, aplicando os princípios da observação, da causalidade e da correlação. Com a introdução de outras formas de pensar, correntes da Geografia foram se movendo para estudos sobre o ser humano, “que pensa, sente e age em conformidade, tem um espírito de iniciativa e força de vontade” (RUOCCO, 2010, p. 20).

Para o autor, as emoções podem ser afetivas ou depressivas, individuais ou coletivas, envolvendo psique e intelecto, mente e razão, corpo e alma. Elas possuem razões internas ou externas; podem ser originadas a partir de processos cognitivos ou de avaliação; podem desencadear estados espirituais por seu efeito significativo em nossas ações; representam, ainda, um estímulo para a criatividade humana, a partir das artes, obras literárias, da música, embelezando ou qualificando locais culturalmente específicos e aumentando a sua capacidade atrativa e emocional sobre os espíritos mais sensíveis, com excelentes reflexos territoriais<sup>27</sup>.

---

26 Sobre os “territórios emocionais”, o autor apresenta exemplos da Itália, a partir de suas experiências no país: “L’espressione ‘territori emotivi’ [4] si applica in modo più appropriato a spazi geografici così definiti, dai fenomeni astronomici interessanti (albe, tramonti, eclissi) e dalle molteplici manifestazioni umane, a montagne e catene montuose (Monviso, Cervino, Dolomiti), a ghiacciai, fiumi, cascate, laghi, a isole, a città con castelli e mura e altre opere umane (monumenti, piazze, ponti, complessi architettonici, parchi, santuari), ma anche ai tanti luoghi della memoria storica (Rubicone, Canne, Piave, Carso e, fuori d’Italia, Salamina, Poitiers, Ardenne, coste della Normandia, muro di Berlino), alle città religiose (Gerusalemme, La Mecca, Roma, Assisi, Lourdes). In modo molto meno corretto si tende ad estenderla a siti ristretti (grotte, rupi, forre, belvederi, Muro del Pianto, Grotta di Betlemme, Ponte degli Alpini a Bassano, Balcone di Giulietta a Verona, Finestrella di Marechiaro a Napoli) (RUOCCO, 2010, p. 16).

27 “Le emozioni [2] sono moti affettivi esaltativi o depressivi, a livello individuale o collettivo, che coinvolgono psiche e intelletto, mente e ragione, anima e corpo, hanno motivazioni interne o esterne, possono originare o

A vida, em essência, é emocional e espacial. Interagimos emocionalmente com os lugares e experimentamos emoções específicas em diferentes contextos geográficos. Imbuímos os lugares de significados, que retornam a nós através das emoções que nos despertam. Vivemos paisagens emocionais que não são apenas tangíveis, mas também construções sociais e culturais impregnadas com um conteúdo intangível denso, muitas vezes apenas acessível através do universo de emoções (NOGUÉ, 2009).

Na visão de Nogué (2015), os espaços geográficos não são espaços geométricos, mas sim espaços existenciais, através dos quais damos sentido e atuamos no mundo, funcionando como um vínculo. Para o teórico, as topografias da vida cotidiana são muito impregnadas de emoção e sentimentos, e os tratados geográficos não deixam de ser uma espécie de psicogeografia pessoal e social, o que permite compreender a experiência geográfica a partir uma análise polissensorial. As geografias emocionais deixam de lado uma descrição geográfica de base empírica e cartesiana, que privilegia a visão sobre o resto dos sentidos; a duração sobre o instantâneo; o tangível sobre o intangível; o sedentário sobre o nômade.

Para o autor, ao falar sobre a questão do sentido e do agir no mundo, há relevância da memória individual e coletiva. O debate sobre a memória é importante para nossa discussão, em especial pelas histórias de vida que buscamos problematizar tendo como foco a experiência do ser idoso. Assim, as narrativas de histórias de vida são alicerçadas pela memória, construídas pelo imaginário num dado tempo e espaço, no passado e no presente.

La memoria individual y colectiva, así como la imaginación, más que temporales, son espaciales. Las categorías geográficas básicas que se aprenden en la escuela, o las que utilizamos en nuestra vida cotidiana, conllevan asociaciones emocionales. Experimentamos emociones específicas en distintos contextos geográficos y vivimos emocionalmente los paisajes porque estos no son solo materialidades tangibles, sino también construcciones sociales y culturales impregnadas de un denso contenido intangible, a menudo solamente accesible a través del universo de las emociones (NOGUÉ, 2015, p. 141)<sup>28</sup>

---

derivare da processi cognitivi e valutativi, attivano funzioni spirituali e mentali (pensare, sentire e provocare sentimenti, credere, ricordare, valutare, percepire, programmare), dagli effetti significativi sulle nostre azioni, e rappresentano potenti stimoli per l'ingegno umano a creare pregevoli capolavori, letterari, architettonici, musicali, che impreziosiscono o qualificano culturalmente particolari siti e ne accrescono la capacità attrattiva ed emotiva sugli spiriti più sensibili, con grandi riflessi territoriali" (RUOCCO, 2010, p. 12).

- 28 "A memória individual e coletiva, bem como a imaginação, mais que temporais, são espaciais. As categorias geográficas básicas que são aprendidas na escola, ou as que usamos em nossa vida diária, envolvem associações emocionais. Experimentamos emoções específicas em diferentes contextos geográficos e vivemos paisagens emocionais, porque estas não são apenas materialidades tangíveis, mas também construções sociais e culturais impregnadas de um conteúdo intangível denso, muitas vezes apenas acessíveis através do universo das emoções" (NOGUÉ, 2015, p. 141, tradução nossa).

Guinard e Tratnjek (2015)<sup>29</sup> argumentam que se as emoções são fatos sociais do passado e do presente elas podem ser analisadas como fatos espaciais. Para as autoras, as emoções afetam não só o indivíduo, mas também a relação com os outros e com o espaço. Há, portanto, a ligação intersubjetiva que sustenta as construções sociais e culturais, a vida individual e coletiva. É com base nesse questionamento que buscamos interpretar as narrativas de histórias de vida dos pioneiros da Igreja Messiânica Mundial, buscando o diálogo entre suas falas e o universo simbólico.

Se emoções podem ser coletivas, elas também são espacializadas, materializadas, quer em lugares, quer em tempos e corpos. Uma Geografia das Emoções pode enriquecer a compreensão espacial dos fenômenos espaciais, não só porque dá atenção particular ao sujeito, mas porque integra uma dimensão sensível que muitas vezes não é discutida na Geografia por razões metodológicas, do tipo “como colocar isso no papel?” ou “quais métodos, ferramentas ou protocolos de pesquisa usar para entender as emoções?” (GUINARD; TRATNJJEK, 2015).

As autoras afirmam que apesar das diferenças relacionadas com o tema, alguns pontos em comum podem ser encontrados nas pesquisas que discutem as emoções: 1) o fato de que eles são um tipo de estado afetivo; 2) a sua capacidade para exteriorizar; 3) a sua relativa curta temporalidade; 4) a sua capacidade para criar uma ação; 5) seu caráter contextual. Além disso, o debate sobre as emoções têm capacidade de circular por toda a Geografia, como, por exemplo, na Geografia Social, Geografia Cultural, Geografia Política, Geografia Urbana, Geografia do Turismo e do Patrimônio, Estudos Ambientais, constituindo-se como um objeto transversal da disciplina.

Outra questão fundamental é problematizar o papel do pesquisador, que não é neutro ou passivo no processo da investigação. É preciso assumir o fato de que o pesquisador também é uma subjetividade e um corpo envolvido no espaço, e que a sua percepção sobre o fenômeno estudado também está envolvida por emoções. O tema, portanto, é um convite para o pesquisador entender sua própria relação com a Terra, para melhor perceber sua prática, seu

---

29 As teóricas afirmam que apesar das críticas com relação às discussões realizadas, as emoções podem ser compreendidas como constituintes da própria disciplina geográfica: “Les notions de genre de vie de P. Vidal de la Blache (1911), d’espace vécu d’A. Frémont (1976), de géosymboles de J. Bonnemaïson (1981) ou bien encore l’approche géo-littéraire d’E. Dardel (1952) sont autant d’appels déjà anciens d’une géographie humaniste à la prise en compte des émotions dans la géographie, non certes nécessairement en tant qu’objet d’étude, mais en tant que élément de contexte ou ressort d’écriture” (GUINARD; TRATNJJEK, 2015, p. 4).



lugar no mundo e sua relação com os outros, além de esmiuçar como desenvolve suas relações intersubjetivas. Por isso, para as autoras, é preciso

Appréhender nos émotions, non comme un biais mais comme une expression de ce qui nous relie au monde et aux autres, permettrait alors de mieux rendre compte de la manière dont nous produisons notre terrain, dont nous faisons de la géographie. [...] a question des émotions du chercheur est intéressante et particulièrement stimulante, en ce que cela peut être l'indice d'une certaine évolution de la discipline à ce sujet mais aussi d'une évolution de la façon dont les géographes se positionnent vis-à-vis de la discipline et au-delà de celle-ci. Le fait d'évoquer ses émotions, n'est-ce pas en effet déjà une forme d'engagement du chercheur dans la discipline et dans le monde? (GUINARD; TRATNJEK, 2016, p. 11-12)<sup>30</sup>.

As questões emocionais, por vezes, são interpretadas como algo relacionado à esfera privada, isto é, como se estivessem apenas no interior do indivíduo, expressadas em espaços privados. O interesse da Geografia das Emoções, logo, é compreender as emoções no âmbito das nossas relações sociais, que são, por sua vez, espacializadas. Evocamos nossas emoções, como dor, raiva, amor, exaltação, em determinados momentos e lugares: tratam-se de vivências do nosso cotidiano que não podem ser ignoradas. A tentativa da Geografia das Emoções em trabalhar com esses espaços explicitamente emocionais contrasta com os modelos convencionais de pesquisa social, que por vezes priorizam os comportamentos políticos, a racionalidade econômica, as relações de classe, cujo conteúdo emocional é minimizado (ANDERSON; SMITH, 2001).

Assim, nos temas e estudos relacionados à ideia de corpo, emoções e práticas espaciais, há discussões sobre experiências emocionais com distúrbios mentais, como agorafobia e transtorno obsessivo-compulsivo, além de estudos do corpo e questões estéticas; também estudos sobre lugares e emoções relacionadas à morte, turistas e a construção de lugares, bem como de emoções relacionadas a esses lugares (BONDI *et al.*, 2007).

Pesquisando na seção “título” do periódico *Social and Cultural Geography* o termo *emotion* (emoção), aparecem 31 pesquisas que exploram as seguintes temáticas sobre as

---

30 “Apreender nossas emoções, não como um viés, mas como uma expressão do que nos conecta com o mundo e com os outros, seria melhor explicar maneira como produzimos nosso terreno, o que fazemos na geografia. [...] a questão das emoções do pesquisador é interessante e particularmente estimulante, na medida em que pode ser indicativo de uma certa evolução da disciplina sobre esse assunto, mas também de uma evolução do modo como os geógrafos se posicionam em direção à disciplina e além disso. O fato de evocar suas emoções já não é uma forma de engajamento do pesquisador frente a disciplina e ao mundo?” (GUINARD; TRATNJEK, 2016, p. 11-12, tradução nossa).



emoções: turismo e mobilidade, medo e esportes urbanos (*parkour*), violência doméstica, consumo e exclusão, mobilização em protestos, resistência no desenvolvimento residencial, ansiedade e questões médicas, raça e intersecções sociais e culturais, trabalho e desempenho de mulheres lésbicas e bissexuais, estética das emoções espaciais, política do cuidado, migração, questões relativas ao conhecimento masculino, mulheres e o consumo de roupas, maternidade e mídias digitais, nomes de lugares, família, orgulho cívico, relação entre homem-animal (companheiro), geopolíticas emocionais, o espaço do berçário, paisagens sonoras, estudo sobre minas, paisagens sonoras, personificação de expatriados, etnia e estratificação do trabalho, sentimentos de distanciamento e proximidade, a relação das mães e suas fotografias de família.

Já a pesquisa do termo *emotion* nas palavras-chaves do mesmo periódico, além de retornar alguns dos artigos já citados, também mostra os seguintes temas que relacionam as emoções à Geografia: a questão das emoções e da saúde (epilepsia), espaços de espiritualidade, sobre o ouvir e o escutar, experiência de caminhadas em shoppings, culpa e vergonha em experiências de mães solteiras, espaços LGBTQ, intimidade heterossexual, soberania indígena e políticas espaciais, trabalho no setor público, geografia e arquitetura, surf e uma vida sensual de homens e masculinidades, questão rural, dimensões espaciais do luto e da lembrança, insegurança e psicanálise, vivendo com o câncer e as políticas de compaixão.

O periódico *Emotion, Space and Culture* também possui o interesse em publicações enquadradas na discussão da Geografia das Emoções desde 2008. Tem como objetivo o debate multidisciplinar e interdisciplinar sobre pesquisas teoricamente informadas sobre as interseções emocionais entre pessoas e lugares, procurando dar visibilidade às investigações de sentimentos e afetos em vários contextos espaciais e sociais, ambientes e paisagens. Para os editores, a questão dos lugares e das emoções é central para todas as interações humanas entre si e com o mundo em que vivemos.

Por ser um periódico específico sobre as emoções, procurar o termo *emotion* apresentaria muitos artigos. Fazendo uma busca pelos artigos mais citados, aparecem discussões sobre infância e geografias emocionais de crianças, a questão da comunicação e do corpo, mudanças climáticas e ambientais e a relação com a saúde emocional, ecologia política da alimentação e do sentimento, cultura material, paisagens da vida cotidiana, lei e experiências sensoriais, experiências de jovens com diferenças socioemocionais, atmosferas de consumo, futebol e comercialização, movimento da migração, casa, identidade e sentimento de pertencimento, sensibilidade relacional do espaço do surf, emoções de austeridade, sobre

tecnologia e afeto, amizade e espacialidade, artesanato, sobre raça e espaço público, questão da empatia, promoção dos lugares, sentimentos de culpa, relação com os animais, topografia emocional.

Já os artigos mais baixados do periódico incluem debates sobre o conceito de *habitus* de Bourdieu, pesquisas sobre pessoas desaparecidas e suas famílias, paisagens espirituais, sobre o ouvir, sobre lembranças e objetos na vida cotidiana, desigualdade mundial, aleitamento materno, memória e experiência, espaços de ativismo, ambientes urbanos, espaços de lazer noturno, espaços afetivos da atividade física, autoajuda e identidade, geografias emocionais da educação, práticas esportivas, morfologia das casas, pesquisa-ação participativa.

Dentre os vários temas de interesse da Geografia das Emoções, podemos destacar a relevância do corpo. Nesse caminho, Guitart (2012) acredita o corpo é o que somos e é através dele que experimentamos nossas emoções e nos conectamos com o mundo, por isso desempenham um papel fundamental na hora de configurar as experiências das pessoas com os lugares. Como uma crítica, a teórica afirma que, embora existam técnicas qualitativas para o estudo das geografias dos corpos, são poucos os trabalhos que analisam o papel do corpo como ferramenta de investigação.

Na mesma perspectiva caminha Lindón (2012), que afirma que o corpo, enquanto movimento, pensamento, sentimentos e emoções, possibilita as manifestações do sujeito, isto é, o corpo adquire corporeidade, que é a experiência mesma do fazer, sentir, pensar e querer e se apropriar do espaço. A autora aponta que os estudos mais consolidados sobre o corpo, corporalidade e emoções muitas vezes esquecem a espacialidade, embora, paradoxalmente, a relação entre corpo e espaço seja inevitável para a condição humana. Da mesma forma, a relação entre espaço e emoções é outro aspecto inevitável da própria vida.

Para Lindón (2012), a subjetividade está presente nessa relação e se configura em cada experiência vivida do sujeito social, possibilitando a construção da realidade social e espacial. Propõe pensar o tema a partir do conceito de *betweenness*, que seria uma zona de transição e intersecção nos estudos sobre espacialidades, corporeidades e emoções, além das biografias, que se articulam como vivências e acontecimentos cotidianos espaço-temporais de cada sujeito, constituindo trajetórias biográficas, memórias que perduram e entrelaçamentos do cotidiano, da subjetividade, corporeidade e das emoções.

Aunque esta trilogía – cuerpo, emociones y espacialidades - no ha sido lo suficientemente abordada en el estudio de lo social, es parte intrínseca de la vida social. Por tener corporeidad es que el sujeto se apropia del espacio y el tiempo que le

acontece, lo transforma, le otorga valores y significados particulares, y así lo carga de memoria de lo vivido. Desde el cuerpo se genera la corporeidad que se manifiesta a través de la motricidad (movimiento con intención) y que sólo es posible frente a la insoslayable espacialidad. Y en esa relación omnipresente de los cuerpos con sus espacios de vida, siempre se activan emociones. Esto no remite a un fenómeno nuevo, sino a una trilogía de fenómenos poco estudiada, aunque siempre presente (LINDÓN, 2012, p. 715)<sup>31</sup>.

Vimos, portanto, que o interesse da Geografia das Emoções é compreender as emoções não só do ponto de vista social (contextos, interações e situações), mas também espacial, colocando o espaço como intrínseco nesse processo. É compreender como o espaço geográfico, nesse processo de interação, pode se transformar ao se articular com a atmosfera emocional.

Como as experiências emocionais são conformadas a partir da influência do espaço? De que maneira eu escolho meus percursos, meus caminhos, meus movimentos no espaço a partir das vivências emocionais? Por que alguns espaços se tornam tão significativos na minha experiência cotidiana? Seria os modos de organização do espaço também modos de organização da emoção? Como problematizar a esfera da casa, do lugar de proteção, do aconchego?

Cada experiência espacial é única para as pessoas, mesmo elas fazendo parte do mesmo contexto cultural e social. Isso porque a apreensão que temos do espaço é distinta para cada um e tem a ver com nossa história, modo de vida, crenças, valores e tudo aquilo que faz parte da condição humana. As emoções entram nesse rol de singularidade, porque embora tenhamos as mesmas condições biológica e fisiológica que possibilitarão ao corpo viver intimamente as emoções, essas emoções são despertadas por diferentes motivos nas pessoas.

A emoção é inerente ao ser humano. Ela não pressupõe classe, cor, gênero, etnia, ou condição social, política, econômica ou cultural. Todos nós sentimos emoções, sejam elas boas ou ruins. Nossa relação com o mundo das coisas e o mundo das pessoas é vivenciado e experienciado a partir das emoções. No entanto, por ser tão inerente a nós, por vezes as desconsideramos e colocamos apenas no plano da subjetividade<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> “Embora essa trilogia — corpo, emoções e espacialidades — não tenha sido suficientemente abordada no estudo do social, é uma parte intrínseca da vida social. Por ter corporeidade é que o sujeito se apropria do espaço e do tempo que lhe acontece, transforma-o, dá-lhe valores e significados particulares, e assim ele o carrega da memória do que ele viveu. Do corpo é gerada a corporeidade que se manifesta através do motor (movimento com intenção) e só é possível contra a espacialidade inevitável. E naquela relação onipresente de corpos com seus espaços de vida, as emoções são sempre ativadas. Isso não se refere a um novo fenômeno, mas a uma trilogia de fenômenos pouco estudados, embora sempre presentes” (LINDÓN, 2012, p. 715, tradução nossa).

<sup>32</sup> Quando vai discutir o conceito de dança-do-lugar, Seamon (2013 [1980]) aponta que o ambiente vivido pelos indivíduos é portador de magias, mistérios e simbioses, com fortes elos de pertencimento. Tais questões podem ser reveladas no movimento e nas trajetórias, muitas vezes não percebidas pelas pessoas que as efetuam. O teórico traz para o debate o conceito da Fenomenologia da atitude natural, que agiria como despercebida e

Compreendemos que nem sempre conseguimos externalizar a partir das palavras o conteúdo emocional que vivenciamos. Essa externalização pode aparecer a partir da conformação de lugares e espaços vividos significativos em função da intencionalidade do agir espacial. Tal intencionalidade relaciona-se com a ação, de forma que a emoção nos faz agir no mundo, e é por esse movimento que criamos nossas espacialidades, que, por sua vez, são simbólicas.

\* \* \*

Depois de problematizar o que são as emoções em diferentes áreas do conhecimento e o conceito de espaço vivenciado, tendo como foco a experiência do sujeito, nos propomos, nesta seção, a trazer o debate sobre a Geografia das Emoções, em especial a partir das contribuições internacionais sobre o tema nos últimos anos.

Apresentamos as contribuições de diferentes autores e autoras, de distintos contextos de produção acadêmica e de experiência de vida, que têm em comum o objetivo de pensar as emoções como fatos espaciais, estruturantes da vida social individual e coletiva e partes das trocas intersubjetivas. Servindo como orientação e dando singularidade aos espaços e às vivências, entendemos que as emoções constroem espacialidades porque possibilitam o agir espacial e são elementos fundamentais do espaço vivenciado.

Assim, com base nas reflexões teóricas e conceituais, propomos a seguir o entendimento da emoção na sua dimensão simbólica e enquanto parte da mediação simbólica da nossa relação com o mundo. Para tanto, apresentaremos o debate do filósofo alemão Ernst Cassirer (1874-1945) sobre as formas simbólicas desenvolvido na primeira metade do século XX. Em tal debate insere-se, ainda, a preocupação do teórico com a questão do tempo e do espaço, o que mostra sua relevância para a Geografia.

Cassirer (2011 [1929]) afirma que as emoções expressas são transformadas em imagens e essas imagens são a interpretação do mundo exterior e interior. Para o filósofo, é o mundo de nossa existência e de nossa realidade vivencial que nos permite conduzir a realidade em si. Por isso, é preciso “nos deixar guiar pela experiência 'interna', em vez da experiência externa. Jamais encontraremos nas coisas o verdadeiramente simples, o último elemento de toda

---

inquestionável aceitação das coisas e das experiências da vida diária. Podemos pensar as emoções dentro dessa perspectiva, além do fato de serem negligenciadas dentro da construção do pensamento científico.

realidade, mas somente o encontraremos em nossa consciência (CASSIRER, 2011 [1929], p. 45).

Portanto, como parte da experiência do sujeito, entendemos que emoção permeia toda a vida, possibilitando o arranjo da realidade, uma ação no mundo, e, em termos geográficos, gera espacialidades. Assim, a emoção é subjetividade que se expressa na ação, e por ação pressupõe-se um viés espacial.

Se na teoria de Cassirer as formas simbólicas conformam o mundo, compreendemos que esse mundo é permeado pelas emoções. Assim, as emoções fazem parte dessa conformação do mundo, isto é, fazem parte do mundo da cultura, dando sentido e significado ao ser simbólico.

As emoções são, portanto, parte inerente ao ser simbólico e estabelecem uma importante relação entre o eu e o Outro. Ao valorizarem a intersubjetividade, que é condição fundamental do mundo da cultura, as emoções revelam que não fazem parte apenas de uma dimensão subjetiva, mas de uma subjetividade que se consubstancia na ação, entendida como objetivação.

Cassirer (2003 [1946]) afirma que para além da expressão fisiológica ou psicológica das emoções, se as exprimirmos por meio de atos simbólicos tais atos têm o poder de ligar e desligar, estão concentrados, intensificados e condensados.

Na linguagem, no mito, na arte e na religião, as nossas emoções não estão simplesmente transformadas em meros atos; estão transformadas em “obras”. Essas obras não desaparecem. São persistentes e duradouras. Uma reação física pode tão somente dar-nos um rápido e temporário alívio; uma expressão simbólica pode tornar-se num *monumentum aere perennius* (CASSIRER, 2003 [1946], p. 67).

Nosso interesse em apresentar a discussão de Cassirer sobre as formas simbólicas é, portanto, o de apresentar uma possibilidade de compreender uma Geografia das Emoções a partir do nível do simbólico que estrutura o mundo da cultura. Cada forma simbólica possui um papel de sentido e significado nessa estruturação, sendo parte de um universo que é constituído pelo material e imaterial, pelos ambientes físicos e pelo universo simbólico.

## 6. (RE)PENSANDO O ESPAÇO E A GEOGRAFIA DAS EMOÇÕES À LUZ DE ERNST CASSIRER

*A casa simbolizava alguma coisa que eles jamais poderiam alcançar, mesmo com toda uma vida de procura de expressão. Procurar a expressão, por uma vida inteira que fosse, seria em si um divertimento, amargo e perplexo, mas divertimento, e seria uma divergência que pouco a pouco os afastaria da perigosa verdade — e os salvaria. Logo eles que, na desesperada esperteza de sobreviver, já tinham inventado para eles mesmos um futuro: ambos iam ser escritores, e com uma determinação tão obstinada como se exprimir a alma a suprimisse enfim. E se não suprimisse, seria um modo de só saber que se mente na solidão do próprio coração.*

Clarice Lispector, no livro *Felicidade Clandestina*.

As discussões que realizamos até aqui são relevantes porque nos fornecem elementos para pensar as emoções na Geografia, entendendo como elas possibilitam a construção do nosso espaço vivenciado e das nossas diferentes espacialidades. Apresentamos as reflexões de diferentes autores sobre a Geografia das Emoções no intuito de evidenciar o debate e também para que possamos situar nosso objetivo com tal discussão.

No presente capítulo debateremos as contribuições do filósofo alemão Ernst Cassirer (1874-1945) para a Geografia a partir de sua reflexão sobre a "filosofia das formas simbólicas". O intuito do filósofo foi construir uma crítica da cultura, apresentando a importância das formas simbólicas como formas de mediação do sujeito com o mundo.

Algumas das perspectivas que apresentamos, especialmente os debates de cunho cultural, colocam as emoções dentro de um sistema simbólico. A contribuição de Cassirer fornece elementos que dialogam com essas análises, ampliando as possibilidades de discussão sobre as emoções ao mesmo tempo em que permite à Geografia outros caminhos para pensar a Geografia das Emoções no âmbito do simbólico.

Na visão cassireriana, as formas simbólicas "arte", "ciência", "história", "linguagem", "mito" e "religião" são energias do espírito e fornecem as bases da cultura humana através da significação da experiência e da objetivação do espírito. O conhecimento imediato do mundo é necessariamente realizado, então, pela mediação simbólica.

Nosso interesse na filosofia das formas simbólicas é fornecer aos pesquisadores e pesquisadoras que constroem uma Geografia das Emoções contribuições teóricas, conceituais e também epistemológicas para (re)pensar nossas categorias espaciais a partir da mediação simbólica. O espaço vivenciado é nosso interesse de investigação, conforme discutido, porque

parte da experiência do sujeito, livre que é para conformar seu mundo a partir de suas vivências espaciais.

É importante destacar que o Cassirer que pensamos na Geografia não é aquele preso ao seu tempo: trata-se de uma releitura, uma conversa com ele, fazendo uma hermenêutica para as questões atuais. A incorporação de sua discussão no pensamento geográfico significa refletir as categorias geográficas não somente do ponto de vista da ciência, já que objetivação da realidade proposta pela ciência não apreende a multiplicidade de mediações, mas também para compreender de que maneira se estrutura a realidade desde o pensamento mítico até o *logos*.

O diálogo com o sistema cassireriano na Geografia pode ser considerado em duas perspectivas: a primeira está centrada na questão de como a filosofia da cultura em Cassirer ajuda no debate do deslocamento teórico-metodológico aberto pela “virada linguística”; e a segunda questão é como a perspectiva espacial sob a teoria das formas simbólicas pode contribuir para a crítica do categorial espacial utilizado (GIL FILHO, 2010, p. 9).

Para Gil Filho (2010, p. 2) “os sentidos simbólicos que as motivações e ações humanas são invariavelmente submetidas sugerem uma primeira hermenêutica geográfica”. No entanto, acredita na necessidade de uma “segunda hermenêutica em relação à abordagem cultural na geografia que se circunscreve na objetivação da cultura no categorial espacial” (GIL FILHO, 2010, p. 2). Cassirer poderia contribuir nessa segunda hermenêutica baseado na sua teoria do ser humano como um ser simbólico, em que as formas simbólicas são formas culturais, portanto também de interesse para a Geografia Cultural e Geografia Humanista.

Na teoria do ser simbólico, que é consequentemente a teoria da cultura, Cassirer afirma que a consciência humana é simbólica por natureza e que há formas simbólicas que estruturam o universo simbólico, isto é, conformam realidade e idealidade, sujeito e objeto, materialidade e forma. A realidade, nesse sentido, é representação e significado.

A partir dessa discussão, o filósofo nos possibilita pensar em algumas espacialidades constituintes do mundo da cultura como a das expressões, a das representações, a do *logos* e a do pensamento religioso. Destacamos que ao elencar essas espacialidades, não esgotamos outras possibilidades de espacialidades, já que sistema das formas simbólicas tem a peculiaridade de ser um sistema aberto. Cada forma simbólica organizado ao seu modo as espacialidades, que são verificadas a partir do campo de ação de determinada forma simbólica e são tanto o esquema perceptual de determinada forma simbólica quanto representação objetivada do fenômeno (GIL FILHO, 2010).



De acordo com Gil Filho (2010), quando Cassirer discute sobre conceito e o problema da representação, o filósofo parte da ideia de que “o espaço é inerente a fixação das coisas que demonstra a sua existência enquanto unidades espaciais” (GIL FILHO, 2010, p. 8). Assim, as formas simbólicas em suas configurações iniciais e na necessidade de se realizarem partem de uma mediação universal que é o espaço. No entanto, as maneiras como se espacializam são distintas, porque atuam de maneiras diferentes.

Algumas das discussões propostas por Cassirer incluem a questão da intersubjetividade, da energia do espírito criador, da liberdade humana, os símbolos, os signos, os sentidos e significados, a pregnância simbólica, a construção do conhecimento como construção das próprias manifestações da cultura e a discussão de espaço e tempo. Tais temas mostram-se pertinentes para o debate da Geografia em virtude de sua preocupação com a questão simbólica e da subjetividade.

Neste capítulo, a discussão apresentada será sobre a proposta da filosofia das formas simbólicas de Cassirer, sua noção de espaço e as contribuições para a Geografia, a questão do mundo expressivo, as formas simbólicas mito e linguagem e a relação com as emoções. A perspectiva cassireriana nos fornece importantes elementos para pensar as emoções como parte da conformação do mundo da cultura, portanto, sua análise cabe para pensar a Geografia das Emoções na vida social, nos contextos culturais e nas relações intersubjetivas.

## 6.1 A FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS DE ERNST CASSIRER

A contribuição do filósofo alemão Ernst Cassirer (1874-1945) é fundamental para a Filosofia e revolucionária e original dentro da ciência no geral e também na Geografia. Isso porque sua discussão sobre as formas simbólicas possibilita um outro olhar sobre o mundo, bem como uma outra conformação sobre ele.

Cassirer iniciou seus estudos com interesse na epistemologia das ciências naturais. Depois de desenvolver discussões acerca da matemática e da física, debruçou-se sobre a teoria dos símbolos a fim de construir uma filosofia da cultura, fazendo críticas à própria construção do conhecimento no pensamento científico. Sobre isso, na visão de Porta (2007), a reflexão cassireriana estabelece-se como uma crítica à redução do real a uma trama de relações legais, pois o filósofo alemão aponta que toda a apreensão do real é simbólica, não havendo uma via direta ou não-mediada da realidade.

O ponto de partida de Cassirer é a crítica da razão de Immanuel Kant (1724-1804), na qual o espaço e o tempo são condições de toda a intuição. Para Kant, o sujeito dá sentido às coisas, portanto o objeto está subordinado à atividade do sujeito e a realidade é produto da espontaneidade da ação do sujeito.

A contribuição de Kant para a filosofia das formas simbólicas de Cassirer se dá em especial com a chamada "Revolução Copernicana" (inversão sujeito/objeto). Partindo de uma releitura de Kant, a perspectiva cassireriana aponta que a mediação das formas simbólicas causa uma refração no modo como conformamos o mundo. Nessa proposta, o pensamento não consiste numa percepção passiva dos dados fornecidos pelos sentidos, pois são as faculdades do sujeito cognoscente que permitem a construção do conhecimento. Há o papel receptivo por parte da sensibilidade (faculdade de registrar impressões sensíveis ou intuições) e papel interpretativo do entendimento (faculdade dos conceitos).

De acordo com Cassirer (2001 [1923]), a Revolução Copernicana na teoria de Kant foi uma revolução da forma de pensar através de uma inversão radical: em vez de partir do objeto como algo conhecido e dado, era necessário começar com a lei do conhecimento.

A influência de Kant na obra de Cassirer se dá também por sua vinculação à Escola de Marburgo, cujo projeto era transformar a crítica da razão de Kant em crítica da cultura. Outras importantes contribuições para a discussão de Cassirer são Giambattista Vico (1668-1744), e G. W. F. Hegel (1770-1831)<sup>33</sup>.

Além de Cassirer, outros filósofos dessa Escola são Paul Natorp (1854-1924) e Hermann Cohen (1842-1918). O foco desses filósofos foi discutir a ideia de cultura a partir de diferentes perspectivas, sendo Cassirer o último representante da Escola e aquele com o projeto mais frutífero.

No debate sobre as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), Cassirer desenvolveu no final do século XIX e início do século XX<sup>34</sup> a "filosofia das formas simbólicas", que pode ser interpretada como filosofia da cultura

33 Sobre isso, sugerimos a leitura do texto *Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms* de Donald Phillip Verene (1969) em que o autor faz a crítica a classificação de Ernst Cassirer como neokantiano e explicita as conexões com Hegel.

34 "As fragilidades e dificuldades da nossa cultura europeia são hoje certamente diferentes das de 1939, quando Cassirer, em vésperas de segunda guerra mundial e de ameaça de controlo do mundo pelos regimes corporativistas e racistas, escreveu os seus pensamentos sobre o humanismo. Porém, a nossa cultura ainda denota muitas fragilidades. A tentativa do liberalismo de mercado de comercializar todas as esferas da vida cultural ainda está longe de ser travada. A democracia política que, entretanto, se estabeleceu por toda a Europa é, na verdade, uma forma importante que permite aos indivíduos a participação nas actividades de formação do estado e da comunidade, mas também não é um remédio para todos os males" (MÖCKEL, 2017, p. 35).

baseada num sistema de signos e símbolos. Assim, da crítica do conhecimento (*Erkenntniskritik*), o filósofo propõe uma Antropologia Filosófica a partir dos processos de simbolização.

A evolução das ciências do espírito pôs em jogo o próprio conceito de realidade. A linguagem, o direito, a história também são “reais” (e não somente o átomo). É necessário, pois, um conceito de “mundo fenomênico” que não se reduza ao físico-matemático. Isto contém um certo paradoxo para o neokantismo: no caso das ciências do espírito, sua fundamentação “transcendental” pressupõe, ao mesmo tempo, uma fundamentação do objeto desta ciência. A teoria das ciências do espírito não é somente uma crítica do conhecimento, mas também uma teoria de objetos, pois nelas o homem é sujeito e objeto ao mesmo tempo. Sua fundamentação conduz à necessidade de uma reflexão sobre a cultura. Os problemas da epistemologia das ciências humanas e da **filosofia da cultura** (*Kulturphilosophie*) terminam confluindo (PORTA, 2007, p. 141).

Nos três volumes sobre a filosofia das formas simbólicas publicados entre 1923 e 1929 (*A Linguagem*; *O Pensamento Mítico*; e *a Fenomenologia do Conhecimento*), Cassirer designa as formas simbólicas "arte", "ciência", "história", "linguagem", "mito" e "religião" como os estados progressivos do aparecimento da consciência, sendo essas formas, ao mesmo tempo, espírito criador e a forma criada pelo espírito (*Geist*). A reflexão cassireriana também mostra a relevância de entender as formas simbólicas em termos de espaço e tempo, o que demonstra a viabilidade de compreender sua filosofia no âmbito da Geografia.

No primeiro volume, *A Linguagem* (1923), Cassirer percebe que os resultados de sua análise dentro da teoria da matemática e das ciências naturais eram insuficientes para formular uma teoria geral do conhecimento da experiência. Para tanto, foi necessário diferenciar as distintas maneiras de compreensão humana do mundo para poder embasar uma “teoria das formas” do espírito, percorrendo um caminho metodológico e epistemológico próprio.

Não apenas a ciência, mas também a linguagem, o mito, a arte e a religião caracterizam-se pelo ato de nos fornecerem os materiais com os quais se constrói, para nós, o mundo do “real” e do espiritual, o mundo do Eu. Estas esferas tampouco podem ser colocadas em um mundo dado como simples *conformações*, pelo contrário, é necessário compreendê-las como *funções*, em virtude das quais se realiza, em cada caso, uma configuração particular do ser, bem como uma divisão e uma separação peculiares do mesmo (CASSIRER, 2001 [1923], p. 39).

Nesse sentido, o filósofo parte da discussão da unidade do ser para considerar o mundo e para construir sua teoria das formas simbólicas, dando ênfase à subjetividade pura que a teoria das ciências matemáticas e naturais não dava conta de explicar. O ser aparece em Cassirer como produtivo autoconsciente e autoconfiante, se reencontrando no outro, na alteridade, em função

até dos processos comunicativos (MÖCKEL, 2017). Aqui entra sua discussão sobre a intersubjetividade, o eu e o outro, e a solidariedade, que nos interessa mais diretamente no debate sobre as emoções e nas reflexões sobre as narrativas que faremos na parte final de nossa análise.

A partir disso, foi possível formular uma teoria geral das formas de expressão do espírito, enfatizando a linguagem, o pensamento mítico e religioso, e a teoria do conhecimento propriamente dita.

De acordo com Porta (2007), o conceito de forma simbólica, derivado de "enformação simbólica" (*symbolische Formung*) seria equivalente aos conceitos de manifestações culturais, formas de espírito, objetivações, modalidades de conhecimento, compreensão do mundo e modos básicos de experiências.

Para Cassirer (2001 [1923]), o conhecimento busca inserir o particular na estrutura de uma lei e ordem universais, isto é, busca uma objetivação, que significa elevar o individual para o nível do universalmente válido. No entanto, para o filósofo, toda objetivação precede de subjetivação; o espírito humano possui uma energia autônoma e é a partir dele que o fenômeno ganha significado. Por conseguinte, as formas simbólicas seriam os caminhos que o espírito segue em direção à sua objetivação.

A energia espiritual (*Energie des Geistes*) se dá a partir da espontaneidade do sujeito, que não recebe passivamente as sensações exteriores, mas as enlaça com signos sensíveis e significativos. Portanto, a relação com o mundo não é imediata, mas sim, mediata através das formas simbólicas, que funcionam como condição para a relação do sujeito com o mundo. Os conteúdos sensíveis recebidos pela consciência são transformados em conteúdos simbólicos, sendo necessário um sistema de signos para fixar os significados e para objetivar o mundo, possibilitando, ainda, a organização interna das representações (FERNANDES, 2000).

Para Cassirer, um signo é uma entidade sensível dotada de significado e que permite um acesso intersubjetivo, como, por exemplo, as palavras. Entidade sensível, porque possui uma existência empírica, enquanto signo sonoro ou escrito. É dotada de significado pois representa algo e permite um acesso intersubjetivo, enquanto convenção comum daquilo que representa, como, por exemplo, a palavra livro. Já um símbolo consiste num dado sensível que possui significado, seja ele signo ou não. Segundo Cassirer, todo dado sensível é carregado de sentido pela percepção que é impregnada simbolicamente. Ou seja, toda percepção do mundo é simbólica, isto é, não existe um dado sensível puro ao qual seja atribuído sentido posterior, mas sim dados sensíveis já concebidos com sentido, como símbolos (FERNANDES, 2000, p. 14)

Entendemos que essa energia espiritual e a espontaneidade do ser simbólico são o que fundamentam o espaço vivenciado. As espacialidades construídas nesse espaço de ação permitem constituir, então, o mundo da cultura, o mundo do eu, do outro e dos nós.

O dado sensível, aqui, é entendido como “vivência”. A cultura, em Cassirer, seria um processo crescente de sintetização das experiências vividas, possibilitando a plena humanização, espiritualização e autolibertação. Através da expressão, a função da cultura é libertar-se de impressões sensíveis opressivas, de estruturar o mundo, estabilizá-lo e situar-se nele (SYLLA, 2017; LAUSCHKE, 2017). Nessa visão, a cultura é (cri)ação.

A filosofia de Cassirer, assim, possibilitaria a autolibertação do ser simbólico ao pressupor a liberdade humana através do simbolismo nos termos da cultura humana. A liberdade, nesse viés, está relacionada com a liberdade do espírito, quer dizer, liberdade do pensamento, além da liberdade de poder conformar o mundo para além de um determinante biológico. Sendo um ser simbólico, e, por conseguinte, um ser construtor de cultura, o ser simbólico não pode ser analisado dentro de amarras pré-determinadas.

A liberdade do sujeito está na sua capacidade de criar símbolos, entendidos como unidades de significação e substrato. Os signos são substratos sensíveis intersubjetivamente acessíveis, sendo momentos de um tipo de símbolo e, portanto, um caso particular de simbolização (PORTA, 2017).

Nas narrativas dos pioneiros, a capacidade de criar suas histórias de vida, de usar a imaginação, de expressar suas experiências, baseados num conteúdo emocional, permitem interpretar essa capacidade de criar símbolos que expliquem suas vidas, no passado e no presente, e suas aspirações para o futuro, dentro de um universo individual, mas também coletivo.

A natureza do símbolo é universal, então, o resultado das ações individuais tem, precisamente pela sua dimensão simbólica, um alcance universal. Möckel (2017, p. 36-37) afirma que “a filosofia das formas simbólicas culturais apresenta o tema da cultura como um resultado ou sistema dos diversos processos de simbolização que a emancipação progressiva do homem conseguiu criar em relação à imediaticidade e à rigidez natural e biológica da vida animal”.

Embora sujeito às forças e às leis da natureza — e da vida social —, o ser humano tem sempre a capacidade de influenciar e criar a sua vida cultural, a forma e o curso da sua cultura. É neste sentido que Cassirer define “toda a cultura” como “forma de liberdade” que, para a “possuir” e dela desfrutar, conduz o homem à criação e

reinvenção, já que ela — a liberdade — não é “nenhuma herança natural”, nem nunca será. A cultura também é atingida por contradições imanentes, incluindo perspectivas e modos comportamentais do ser humano que a põem em risco. Mas é a este, precisamente, que compete suportar esta falta de certezas últimas (MÖCKEL, 2017, p. 37).

Cassirer (2001 [1923]) afirma que as formas simbólicas se realizam não como configuração "do" mundo, mas uma configuração voltada "para" o mundo, visando a um nexo objetivo e a uma totalidade objetiva da percepção. Além disso, para o filósofo, o mundo das formas simbólicas é o mundo da vida e sua filosofia é essencialmente otimista.

Nas formas simbólicas, o conteúdo espiritual de significado está vinculado a um signo sensível concreto atribuído interiormente. Por isso, conformam mundos, isto é, dão sentido e significado às nossas existências e nossa apreensão do mundo se dá a partir do âmbito do simbólico. Esse ponto é essencial na nossa digressão das espacialidades do sujeito no processo de conformação do mundo.

Com relação à questão simbólica, todo dado intuitivo (*a priori*) é prenhe do reflexivo (pensar). A partir dos sentidos, eu penso e sinto sobre o que eu vejo (percebo). A representação do espaço a partir do sujeito serve como base às nossas intuições externas.

Sobre isso, em nossa reflexão, podemos entender a emoção como agente de conformação simbólica através da "pregnância simbólica", que é essencial nesse processo. O conceito de "pregnância simbólica" em Cassirer (1956 [1921]; 2011 [1929]) aparece para entender a relação entre sentido e significado.

Sobre a pregnância simbólica, na relação do processo de significação, a questão do sentido “já sempre” está emanada pela percepção sensível. Conforme Fernandes (2000) a pregnância simbólica é a condição de possibilidade de toda forma simbólica, pois ela evidencia o caráter simbólico originário da nossa percepção.

Toda percepção é imediatamente carregada de sentido e significado. Assim, toda experiência contém sempre um dado sensível com significado. Na perspectiva cassireriana, os sujeitos não recebem os puros dados sensíveis e os transformam, mas antes os mesmos já aparecem impregnados de sentido; ou seja, o dado sensível surge já fundido com o significado. “[...] é a própria percepção que, por força de sua articulação intelectual, — a qual sendo ordenada em si mesma — também pertence a uma determinada ordem de sentido. [...] constitui ao mesmo tempo, uma vida ‘no sentido’” (CASSIRER, 2011 [1929]).

Nesse caminho, um mesmo dado sensível pode ser visto de diferentes maneiras. Como exemplo, Cassirer (1975 [1956]) cita uma linha traçada, que pode ser uma obra de arte para o

pensamento estético, uma figura mágica para o pensamento mítico ou uma função lógica para a matemática. Assim, esse dado sensível está ligado à percepção do ser simbólico, que constrói suas espacialidades com base nessas possibilidades.

O desenvolvimento da percepção é também parte da compreensão do outro. Temos assim a reflexão sobre "percepção-de-coisa" e "percepção-de-expressão". O ser simbólico, portanto, é formador da sua relação com o mundo, ator do seu processo histórico (GARCIA, 2017; VLIET, 2017).

Para Cassirer, o indivíduo começa tanto com o exercício activo da função simbólica como com a percepção sensível, antes de toda a tentativa de configuração através da linguagem específica do pensamento mítico, da arte, da religião ou da ciência. Isto constitui para ele uma resposta suficiente à crítica de intelectualismo que poderia ser a justo título dirigida contra uma posição que reduziria o sujeito apenas à sua actividade racional e lógica. Transformando a crítica da razão em crítica da cultura, Cassirer pensa ter tido plenamente em consideração o homem total, que pensa, mas também sente, imagina, duvida também e exprime a polaridade dos seus afectos através de linguagens irredutíveis à lógica científica (VLIET, 2017, p. 107).

É esse ser simbólico que sente que nos interessa, que expressa suas emoções em linguagens nem sempre compreendidas pela lógica científica. É mediado pelas emoções que ele também constrói o mundo da cultura, a relação com os outros e o entendimento de si. E Cassirer nos fornece elementos relevantes para esse olhar sensível sobre as emoções: os espaços vivenciados e as espacialidades simbólicas, questões fundamentais na teoria das formas simbólicas.

Aqui mostra a pertinência de Cassirer para compreender a atividade do espírito em seu carácter expressivo, cujo conteúdo emocional é parte integrante da totalidade humana. O mundo é uma construção simbólica, sendo condição necessária para a captação do sensível. Tal captação, em nossa análise, se dá também a partir das relações e experiências emocionais que tecemos com o mundo, o que, na teoria de Cassirer, está intrinsecamente relacionado com o mundo do mito, da linguagem e da arte.

O filósofo procura dar conta das emoções que estão presentes na percepção, por exemplo, o pensamento mítico, que é analisado como forma de pensamento, como forma de intuição e como forma de vida. Assim, no mundo mítico há um grande sentimento de unidade da vida que se irradia por todos os lados (GARCIA, 2017).

Assim, Cassirer explora a complexidade da percepção sensível, prolongando as ramificações da filosofia das relações por meio de uma fenomenologia da percepção sensível,



colocando o sujeito histórico na discussão central do seu pensamento. “Para pensar os acontecimentos históricos, como dissemos precedentemente, é vão pretender ficar ao nível dos próprios acontecimentos, é preciso fazer intervir as formas que os estruturam” (VLIET, 2017, p. 98)”.

Nesse caso, as formas que estruturam o sujeito e sua relação com o mundo são do nível do simbólico, produzidas a partir da ação do espírito. Sua preocupação coaduna com os interesses da Geografia Humanista, a qual exploramos anteriormente, cujo humanismo também é do interesse de Cassirer. Assim, Cassirer possibilita pensar a relação com o espaço geográfico a partir das ações do sujeito e da mediação simbólica, bem como as diferentes formas de espacialização resultantes dessa relação, isto é, o espaço de ação.

Conforme Möckel (2017), o legado do renascimento humanista e do humanismo alemão do século XVIII inspiraram Cassirer. Com isso, há na sua filosofia uma interpretação da cultura baseada na continuidade e da afirmação da capacidade de criação individual da forma. Nos artigos *Fundamentação naturalista e humanista da filosofia da cultura* e *Problemas da filosofia da cultura*, editados na Suécia em 1939, Cassirer faz uma interpretação muito própria sobre o humanismo.

É nela que o filósofo, opondo-se ao primado de uma concepção naturalista da história e da cultura — isto é, dos espaços de acção do ser humano —, apresenta uma concepção “humanista” que visa não reduzir o homem quer às leis da natureza quer às crenças fatalistas. Apesar disso, Cassirer não ignora os desafios e os testes que a natureza, a história e a sociedade impõem ao homem moderno (MÖCKEL, 2017, p. 27).

Diante disso, o filósofo alemão busca compreender o caráter de universalidade das formas simbólicas, que podem ser conjugadas de diversas maneiras. Assim sendo, não há uma forma simbólica mais primitiva ou superior a outra, já que todas elas fazem parte da nossa experiência no espaço e no tempo. Entendemos universalidade nesse contexto enquanto possibilidade, isto é, há várias possibilidades de se pensar e conformar o mundo.

Nesse viés, compreendemos que a conformação do mundo também pode ser estruturada pelas narrativas sobre si, porque elas unem o mundo mítico e o mundo da linguagem, a imaginação e a crença, história e representação, memória e cultura, construindo a realidade para esses narradores.

No entanto, embora não admita a superioridade de uma sobre a outra, é válido afirmar que as formas simbólicas não convivem de maneira harmônica, pois estão em constante conflito.

Vide, por exemplo, a relação do conhecimento científico com as demais formas do conhecimento, como o pensamento mítico ou religioso.

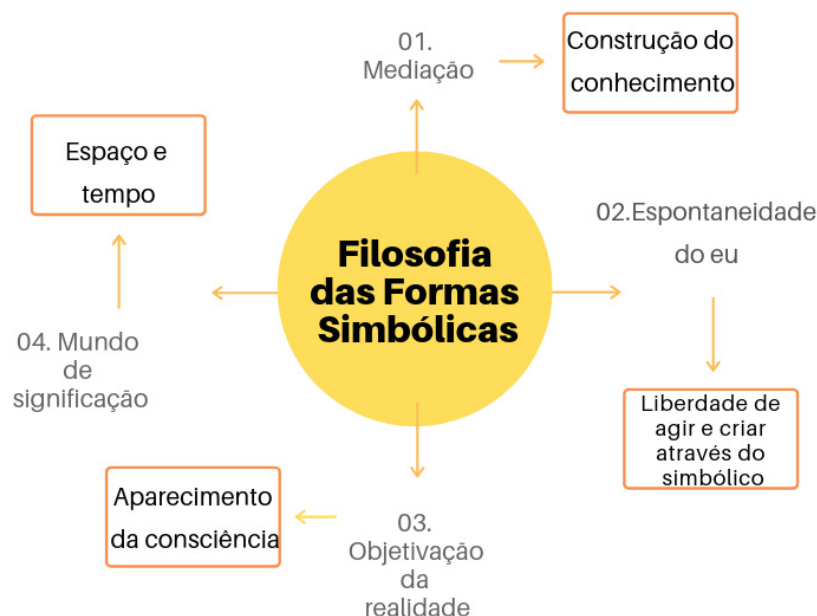
As formas simbólicas propostas por Cassirer podem ser apresentadas a partir de três funções da consciência, entendidas também como funções de objetivação: expressividade, representação e pura significação. Refletindo-as como formas culturais porque fazem parte da cultura humana, qualquer experiência é cultural, simbólica e significativa. A experiência em si mesma já possui um determinado significado. Nesse sentido, é válido indagar como a experiência fala para nós, porque ela dá o sentido do real e é vivência significativa do real.

O mundo da vida faz e tem sentido. Vivemos em articulações, conexões e relações de sentido, em que o real é plurifacetado e de múltiplas experiências. Por conseguinte, na perspectiva cassireriana, refletindo a partir do âmbito da Geografia, não há somente um único espaço geográfico, pois existem múltiplas dimensões de significação, mediadas pelas questões simbólicas, que se dão através da nossa percepção e do significado que atribuímos aos objetos/mundo.

A experiência humana passa a ser efetivada não nas apreensões físico-sensoriais, mas sim nas suas formulações simbólicas. A vida do homem passa a ser revestida por uma “rede simbólica” — entretecida na linguagem, no mito, na arte, na religião etc. — que institui o real significado de seu mundo. O “universo simbólico” é que dá o teor da realidade para o ser humano; é o meio “artificial” por onde cada vez mais o homem se afasta da realidade imediatamente física, na mesma proporção em que avança para sua realidade simbólica. Nesse sentido, passa a viver não mais “num universo meramente físico”, mas em um mundo de sentidos e significados (PEREIRA, 2014, p. 173).

Nesse viés, propomos pensar o espaço a partir do sujeito, o que retoma a ideia da liberdade humana, quer dizer, a liberdade do espírito em pensar e agir. O espírito conforma o espaço (em nossa análise, o espaço vivenciado), e o implica de sentido e significado. Portanto, vivemos tanto no Universo dos Fatos (mundo material e da ação/real), quanto no Universo Simbólico (sentido e significado). Na figura a seguir, sintetizamos algumas das reflexões de Cassirer sobre a relação das formas simbólicas e do ser simbólico.

FIGURA 4 — FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS E O SER SIMBÓLICO



ELABORAÇÃO: a autora (2018)

Quando Cassirer (2012 [1944]) nos fala que os ambientes físicos nos influenciam e deixam sua marca, sendo parte do universo simbólico, percebemos aí que uma Geografia das Emoções articula espaço físico e as experiências emocionais quando fatos espaciais podem ser interpretados também como fatos emocionais. Por fim, uma Geografia das Emoções com base na reflexão cassireriana permite entender as emoções enquanto formas de ação, isto é, como elementos fundamentais e intrínsecos à condição humana que nos permite criar o mundo da cultura — o universo simbólico — em que cada coisa possui um significado.

Assim, com base nessa reflexão, as emoções querem dizer esse conteúdo de significado que impregnamos no espaço vivenciado, o próprio espaço de ação desse ser simbólico. As emoções, portanto, em nossa análise, estão na esfera do sentido e do significado. Por isso, ao construir a realidade de si através de narrativas, o que se escolhe narrar e como os fatos são narrados são, eles mesmos, os sentidos e significados que damos ao mundo.

Por conseguinte, a ideia de forma em Cassirer está relacionada ao conteúdo e o sentido é dado pelo sujeito, que possui uma capacidade simbólica que os difere de outros seres. A função simbólica da mente humana é uma ação concreta que manifesta as obras humanas e que coloca

a linguagem, o mito, a religião, a arte e a ciência como formas simbólicas na medida em que cumprem a função de plasmar o real.

Assim, o mundo que tem sentido é um mundo organizado. Para ler esse mundo, é preciso levar em consideração os signos e os significados que o compõem, porque eles possuem uma função, isto é, são funcionais, no sentido do pensar (organizar as estruturas do pensamento/dar sentido ao mundo).

Nessa organização, o espaço é um fundamento necessário aos diversos sistemas simbólicos e nas relações estabelecidas entre a consciência e experiência. Ao incorporar a perspectiva de Cassirer na Geografia, é possível pensar num espaço de ação, isto é, não num espaço estático, geométrico, mas um espaço em que a ação do sujeito é fundamental para sua própria compreensão. O filósofo aponta que na crítica da cultura o conteúdo cultural é um ato primordial do espírito, em o que o ser só consegue ser compreendido no fazer, isto é, na ação (CASSIRER, 2001 [1923]).

Podemos pensar, em termos geográficos, que a ação do espírito gera espacialidades. O mundo é a espacialização do sujeito: quando sentido e significado se espacializam, refletimos sobre as coisas do mundo e pensamos a realidade. E, conforme Gil Filho (2012), a Geografia busca a objetivação da realidade através de categorias espaciais: espaço geográfico, território, região, paisagem, lugar.

A unidade de espaço que construímos na contemplação e produção estéticas, na pintura, na escultura, na arquitetura pertence a um nível totalmente diferente daquele que se manifesta em determinados teoremas e axiomas geométricos. Aqui reina a modalidade do conceito lógico-geométrico, lá a modalidade da fantasia espacial artística: aqui o espaço é concebido como a essência mesma de relações interdependentes, como um sistema de “causas” e “efeitos”, lá ele é compreendido como um todo, na interpenetração dinâmica de seus momentos individuais, como uma unidade da intuição e da emoção. E com isso, a série de configurações possíveis na consciência do espaço, uma maneira de organizar e de “orientar” o mundo de acordo com determinados pontos de vista espaciais, que se distingue nitidamente e de forma característica do modo como o pensamento empírico realiza a organização espacial do cosmos (CASSIRER, 2001 [1923], p. 47).

Nessa perspectiva, refletir uma Geografia das Emoções é possível com as contribuições do Cassirer já que nele são as emoções presentes nas experiências das pessoas que vão dar sentido e significado à relação espacial. É possível compreender, em sua filosofia das formas simbólicas, a presença das emoções a partir da discussão de mundo expressivo, em que o mito e a linguagem são formas simbólicas que constituem esse mundo, assim como a arte.

No caso de pensar a relação entre espaço e emoção, o filósofo alemão afirma ser possível pensar um espaço da emoção, por exemplo, na contemplação da pintura, da escultura, da arquitetura, isto é, da arte. Tendo em vista que a arte é a representação do espaço, com a ciência geográfica tendo importantes contribuições nas pinturas realizadas por viajantes para construir seu *corpus* teórico, em especial relacionado ao conceito de paisagem, é possível afirmar que contemplação da paisagem também se dá na esfera do emocional.

Quando estamos diante de paisagens naturais, como as Cataratas do Iguaçu, o Rio Tejo ou o Rio da Prata, como é possível explicar a contemplação dessas paisagens no nível do invisível, daquilo que não se pode ver, isso é, da percepção do sujeito? Tal contemplação é essencialmente emocional e é a partir do sujeito que o espaço se torna simbólico, ou seja, no âmbito da significação. De acordo com Cassirer (2001 [1923], p. 35) “toda compreensão de formas espaciais, por exemplo, depende, em última instância, desta atividade de produzi-las interiormente e das leis que regem esta produção”.

Essa compreensão das formas espaciais é que nos interessa mais diretamente na perspectiva da Geografia. Para estabelecer o diálogo entre Cassirer e a Geografia, apresentaremos a seguir um tópico sobre a discussão de espaço presente na obra do filósofo alemão, tendo em vista sua herança kantiana. Sobre isso, há também uma relevante contribuição do geógrafo Nicholas Entrikin, que na década de 1970 publicou um ensaio apresentando as possibilidades da incorporação da perspectiva espacial de Cassirer na Geografia, que abordaremos na sequência.

## 6.2 O ESPAÇO EM CASSIRER

Por outro lado, está claro que cada um dos símbolos - um edifício, uma obra de arte, um rito religioso — tem seu lado material. O mundo humano não é uma entidade separada. Nenhuma realidade dependente apenas de si mesmo. O homem vive em ambientes físicos que o influenciam constantemente e deixam a sua marca sobre todas as formas da vida dele. Para entender suas criações — seu “universo simbólico” — devemos ter essa influência sempre em mente (CASSIRER, 2012 [1944], p. 328).

Na visão de Cassirer, a aparência do espaço e do tempo não são iguais para todos os seres orgânicos, portanto as experiências também serão distintas. Para o filósofo, o espaço constitui o meio geral no qual a produtividade intelectual primeiramente se estabelece e no qual ela consegue chegar as suas primeiras estruturas e formações. “O espaço e o tempo são a

estrutura em que toda a realidade está contida. Não podemos conceber qualquer coisa real exceto sob as condições do espaço e do tempo” (CASSIRER, 2012 [1944], p. 73).

Ao tratar sobre o espaço, Cassirer o faz transferindo o problema da filosofia da natureza para a filosofia da cultura, vendo a necessidade de discutir a teoria espacial através da teoria simbólica incorporando a atividade do espírito. Ao agir sobre o mundo, o sujeito conforma espacialidades. Cassirer (2011, [1929], p. 242) aponta que o “fato de uma coisa ser para nós precisamente essa coisa e o fato de ela se firmar como essa coisa é algo que resulta sobretudo do fato de nós designarmos seu ‘lugar’ no todo do espaço intuitivo”.

O que questionamos é: que relação o problema do espaço tem com o problema do símbolo em geral? O espaço “em” que as coisas são representadas para nós constitui um dado simplesmente intuitivo ou ele é apenas o produto ou o resultado de um processo de formação simbólica? [...] O que ele significa para a construção e a conquista da realidade especificamente intelectual e em que ele contribui para tal construção? Não podemos entender completamente sua origem, seu valor, sua particular “dignidade”, se não tivermos antes determinado o lugar que ele ocupa dentro de uma “fenomenologia universal do espírito”. Devemos agora perguntar: que relação existe entre a realização objetivista da intuição pura do espaço e aquelas outras energias intelectuais que atuam de forma decisiva no progresso da objetivação? Que parte cabe especialmente à língua na conquista e garantia do mundo da intuição espacial? (CASSIRER, 2011 [1929], p. 243-244).

A observação e a análise fenomenológica imparcial não sabem sobre o espaço “abstrato” operados pelo matemático e o físico-matemático, porque não conhecem nenhuma extensão absolutamente homogênea e livre de todas as qualidades sensuais. “Ela constitui uma atividade genuína, uma síntese do espírito que não se funda nas regras de uma lógica abstrata e de uma matemática formal, mas sim nas regras da ‘imaginação’” (CASSIRER, 2011, [1929], p. 248-249).

A extensão e a espacialidade devem ser reconhecidas, em qualquer sentido, como um “caráter” irredutível de todas as nossas percepções sensoriais. Nesse sentido, temos a intuição do espaço, com as impressões sensoriais de conteúdo inicial relacionado à apresentação se transformando gradualmente em representação.

Assim, sendo, em cada elemento que estabelecemos como espacial já pensamos uma infinidade de direções possíveis, e é somente o conjunto destas direções que constitui o todo da percepção espacial. A “imagem” espacial que temos de um objeto empírico, de uma casa, por exemplo, se configura, tão-somente, quando ampliamos neste sentido uma perspectiva individual relativamente limitada, e na medida em que a utilizamos apenas como ponto de partida e como estímulo para construir, a partir dela, um todo altamente complexo de relações espaciais (CASSIRER, 2001 [1923], p. 54).

O exemplo que Cassirer dá sobre a casa é bastante significativo nas narrativas que serão apresentadas e aprofundadas na fase final de nossa reflexão. É a partir da casa que os narradores estabelecem sua ligação com o mundo, em especial a casa da infância. É nela que se estruturam as relações com a família, as brincadeiras com os amigos, a construção de uma perspectiva de mundo, sendo o pontapé inicial do desenrolar dessas histórias de vida e das espacialidades que são construídas.

A crítica de Cassirer (2012 [1944]) sobre a questão espacial gira em torno das definições do espaço geométrico, que para o filósofo abstrai toda a variedade e heterogeneidade visto que aponta o espaço como homogêneo e universal. Em sua perspectiva, o espaço é representação, é o mundo de nossa experiência. Funciona, portanto, como mediação e possibilita organizar e orientar nosso mundo.

Sobre isso, Aguiar (1999) aponta que o sujeito primitivo, ao andar, caçar e realizar outras ações no mundo, amplia sua experiência sensório-motora e transforma o mundo físico, imediato, em um mundo significativo.

Como o espaço, já de saída, não é homogêneo, cada local tem seu caráter especial, sua “tonalidade”, seu “assento especial” (Cassirer)”. Por esse motivo, os pontos cardeais, em particular, são qualitativamente distintos, não apenas em termos de direção, mas também de essência (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 69).

Ao incorporar a dimensão simbólica para entender o espaço, Cassirer percebe que a noção de espaço deve ser compreendida dentro do mundo da cultura (no sentido de totalidade), que é funcional e não físico-estrutural. A questão funcional diz respeito à função de conformação do mundo e como parte fundamental no progresso da objetivação.

O processo de espacialização é eminentemente simbólico na medida em que o mundo dos fatos precisa de uma mediação — o que o torna um mundo de símbolos. As formas simbólicas, como formas de mediação, podem ser consideradas como estruturas estruturantes da realidade sobre campos de ação — isso é, espacialidades do mundo.

Como parte desse processo de espacialização, a emoção também se constitui como um elemento de conformação simbólica. Por exemplo, a expressividade do mundo (como no caso do pensamento mítico) nos coloca a emoção como questão fundamental no que diz respeito ao sentido e ao significado. Portanto, há a conformação do mundo em uma espacialidade específica (nesse caso, uma espacialidade sagrada).



De acordo com o filósofo, o espaço é um tema de representação e de pensamento reflexivo, portanto é espaço simbólico ligado ao sujeito. Afirmar, ainda, que a realidade intuitiva está relacionada com os fenômenos sensoriais, isto é, os espaços simbólico, intuitivo, perceptual, estão relacionados estritamente à visão do sujeito (podendo ser interpretado também como vivência do sujeito) (CASSIRER, 2012 [1944]).

Ao colocar o sujeito como protagonista na construção do mundo da cultura, o filósofo mostra a relevância da espontaneidade do eu; já que não somos seres pré-determinados, não podemos pensar a vida a partir de determinismos.

Cassirer (2011 [1929]) aponta que a compreensão que busca apresentar ao discutir o espaço é a que vai da espacialidade como fator da coisa presente até o espaço como forma daquilo que existe, e que nesse processo, o âmbito do simbólico está manifesto, no duplo sentido de “representação” e de “significação”. Sobre isso, tece críticas à proposta heideggeriana da experiência primária do espaço e do espaço puramente “pragmático”.

Na discussão cassireriana, o espaço é tomado como “forma” da intuição empírica e sensível, impregnado e repleto de elementos simbólicos. Assim, o ato de voltar-se para o mundo, isto é, para o espaço, é primeiro e necessário passo para a objetivação, apreensão e determinação do ser, portanto, qualquer realização ou criação do intelecto se constitui nessa relação com o espaço.

O que chamamos de “espaço” não é propriamente um objeto que se nos dá a conhecer por meio de algum tipo de “símbolo”, mas é muito mais um modo próprio, um esquema especial da própria representação. E, dentro desse esquema, a consciência passa então a conquistar a possibilidade de uma nova orientação, obtendo uma direção específica da visão mental, por meio da qual todas as formas da realidade objetiva e objetivada são transformadas (CASSIRER, 2011 [1929], p. 254).

Por esse ponto de vista, só podemos atingir a “constância” da coisa pela mediação do espaço, entendendo o espaço objetivo como o meio de toda objetividade empírica. O espaço objetivo, por sua vez, só é postulado e conquistado se for atribuído a determinadas percepções um valor representativo, que podem servir como pontos de referência fixos da orientação.

Nesse viés, Cassirer (2011 [1929]) afirma que há tipos fundamentalmente diferentes da nossa experiência espacial e temporal, de níveis distintos e arranjados em camadas superiores

e inferiores. Assim, apresenta as concepções de "espaço orgânico", "espaço perceptual", "espaço simbólico"<sup>35</sup>.

A camada mais baixa pode ser descrita como "espaço orgânico". O espaço orgânico é espaço primitivo, espaço de ação imediata. Está relacionado com a adaptação às condições desse ambiente para sobreviver a partir de uma diferenciação entre estímulos físicos e impulsos corporais. Faz parte dos interesses e necessidades imediatas.

O espaço orgânico possui elementos emocionais. Para Cassirer (2012 [1929], p. 78) “Na medida em que podemos falar de uma ‘concepção’ primitiva do espaço, esta não tem um caráter puramente teórico. Está ainda repleta de sentimentos pessoais ou sociais concretos, de elementos emocionais”.

Relph (1976) também traz a discussão de espaço orgânico ao analisar o conceito de lugar e espaço na Geografia. O teórico aponta o espaço orgânico como espaço primitivo ou pragmático, sendo espaço do comportamento instintivo e da ação inconsciente, já que não é envolvido por imagens ou conceito de espaço e relações espaciais.

Estruturado pela experiência básica individual, o espaço primitivo começa na infância, associado com os movimentos do corpo e com os sentidos, o que mostra a relevância das dimensões espaciais (esquerda, direita, cima, embaixo, frente, atrás). Tal experiência é intersubjetiva e pode ser compreendida não só ao nível individual, mas como parte do contexto espacial básico de todos os grupos culturais (RELPH, 1976)

De acordo com Aguiar (1999) o espaço orgânico em Cassirer vincula-se ao sistema de referência da vida natural do sujeito, portanto apresenta uma experiência espacial que aparenta ser geneticamente transmitida e biologicamente determinada. Assim, a relação corpo e espaço apresenta-se de maneira íntima, sendo o corpo, inclusive, um sistema de referência natural, e, por conseguinte, sendo uma referência de orientação espacial, relacionado ao seu ritmo biológico. Como apontamos, o corpo é elemento fundamental na compreensão do conteúdo

---

35 Sobre isso, Harvey (2012), ao discutir o espaço enquanto conceito chave da Geografia, tendo em vista sua contribuição para a Geografia Crítica, cita Cassirer, inclusive apontando a inspiração de Lefebvre sobre a teoria cassireriana para também formular suas teorias sobre o espaço. “Cassirer, por exemplo, elabora uma divisão tripartite dos modos humanos da experiência espacial ao distinguir entre os espaços orgânico, perceptivo e simbólico (CASSIRER, 1944; ver tb. Harvey, 1973:28). O primeiro designa todas as formas de experiências espaciais biologicamente (logo, materialmente, e registradas pelas características específicas de nossos sentidos) dadas. O espaço perceptivo se refere às maneiras pelas quais processamos neurologicamente a experiência física e biológica e a registramos no universo do pensamento. O espaço simbólico, por outro lado, é abstrato (e pode supor o desenvolvimento de uma linguagem abstrata como a geometria ou a construção de formas arquitetônicas ou pictóricas). O espaço simbólico gera significações particulares através de leituras e de interpretações. A questão das práticas estéticas aparece neste campo” (HARVEY, 2012, p. 18).

emocional e na relação com o espaço vivenciado. Abordaremos essa questão posteriormente para entender a conexão do pensamento mítico com o corpo.

À medida que vamos nos aproximando dos seres superiores, encontramos o "espaço perceptual". O espaço perceptual não é um simples dado dos sentidos (ótica, tátil, acústica e cinestésica), é também unidade da intuição e da emoção (CASSIRER, 2012 [1944]).

Do ponto de vista da Geografia, Relph (1976) apresenta sua contribuição sobre o espaço perceptual, entendendo-o como espaço egocêntrico percebido e confrontado pelo indivíduo. Este é o espaço que tem conteúdo e significado, pois não pode ser separado de experiências e intenções, sendo espaço da ação que possui uma estrutura claramente desenvolvida.

Perceptual space is also the realm of direct emotional encounters with the spaces of the earth, sea and sky or with built and created spaces. Matoré (1962, pp. 22-23) writes: "We do not grasp space only by our senses... we live in it, we project our personality into it, we are tied to it by emotional bonds; space is not just perceived... is it lived" (RELPH, 1976, p. 10)<sup>36</sup>.

Para Relph (1976), através de encontros e experiências particulares, o espaço perceptivo é ricamente diferenciado em lugares ou centros de especial importância pessoal. Os locais significativos são essencialmente concentrações de significado e intenção dentro da estrutura mais ampla do espaço perceptual.

Na visão cassireriana, em vez de investigar a origem e o desenvolvimento do espaço perceptual, devemos analisar o "espaço simbólico", que está na fronteira entre o mundo animal e o mundo humano.

O espaço simbólico está relacionado com a função simbólica, que remonta a um estrato da consciência muito mais profundo do que é usualmente suposto e aceito. Essa função simbólica, através da pregnância simbólica, "imprime sua marca não apenas à visão de mundo do conhecimento teórico, à visão de mundo da ciência, mas também às formas primárias da percepção" (CASSIRER, 2011 [1929], p. 266).

Cassirer (2011 [1929]) afirma que a mudança da "visão" também altera a coisa vista, isto é, a mudança de percepção e o deslocamento do ponto de vista também transformam o

---

36 "O espaço perceptivo também é o reino dos encontros emocionais diretos com os espaços da terra, mar e céu ou com espaços construídos e criados. Matoré (1962, pp. 22-23) escreve: 'Nós não entendemos o espaço apenas pelos nossos sentidos... nós vivemos nele, nós projetamos nossa personalidade, estamos ligados a isso por laços emocionais, o espaço não é apenas percebido ... é vivido'" (RELPH, 1976, p. 10, tradução nossa).

conteúdo puramente fenomenal daquilo que se vê. À medida que a percepção não se mantém somente como apreensão de algo isolado, mas como representação, ela agrupa os fenômenos em um “contexto da experiência” (em função da pregnância simbólica) o que reforça a ideia de que o mundo do espaço se desenvolve plenamente como um mundo da intuição pura, isto é, parte do sujeito.

[...] vemos que a visão das diversas “geometrias” e que a formação do conceito de espaço, que serve de base a cada uma delas, somente mantém em curso um processo que já existe e está pré-configurado na formação do espaço empírico, do espaço de nossa experiência sensível. Também esse espaço só se realiza quando uma multiplicidade de fenômenos, ou seja, de “imagens” ópticas específicas, é reunida em grupos e quando esses grupos são tomados como representações de um único e mesmo “objeto” (CASSIRER, 2011 [1929], p. 268)

A representação do espaço e das relações espaciais exige não apenas a manipulação correta da coisa para usos práticos, mas é necessária “uma concepção geral do objeto e considerá-lo em diversos ângulos para podermos encontrar suas relações com outros objetos” (CASSIRER, 2012 [1944], p. 80).

Assim, “O que faz com que uma área se torne um espaço especial, torne-se algo espacialmente particular não é qualquer determinação abstrata ou geométrica, mas sim a atmosfera mítica e própria em que ela se encontra, a aura mágica que a envolve” (CASSIRER, 2011 [1929], p. 256). Esse lugar especial, a aura mágica, a atmosfera mítica, é o que entendemos como a Geografia das Emoções que o ser simbólico constroi mediado pelas formas simbólicas.

Tal atmosfera mítica relaciona-se com o pensamento primitivo. Aprofundaremos essa questão posteriormente, mas aqui o filósofo destaca a diferença entre a apreensão concreta e abstrata do espaço e das relações espaciais. Afirmar que no embate entre astrologia e astronomia, esta supera aquela: o espaço geométrico toma o lugar do espaço mítico e mágico dentro do simbolismo da ciência moderna.

O objetivo desta seção foi apresentar alguns pontos da discussão cassireriana sobre a questão do espaço. O filósofo realiza o debate sobre o espaço em toda a sua filosofia das formas simbólicas, buscando elucidar a relação espaço e as específicas formas simbólicas. Nossa intenção, ao refletir sobre sua noção de espaço, é fornecer ao debate sobre conexão do espaço e das emoções através do nível do simbólico, entendendo que a forma como nos relacionamos com os lugares e os dotamos de sentido e significado se dá pela mediação simbólica.

Essa análise nos possibilita interpretar as narrativas de pessoas idosas, que abordaremos no último capítulo desta discussão, com base nas diferentes compreensões que as pessoas têm sobre suas vidas, portanto, de suas espacialidades. Assim, uma perspectiva espacial que tem a emoção como elemento central nos dá a possibilidade de compreender a heterogeneidade que compõe o universo da cultura.

A seguir, debateremos sobre a perspectiva espacial em Cassirer a partir da discussão proposta por Nicholas Entrikin dentro do movimento humanista na Geografia. Seu artigo seminal, publicado em 1977, é considerado um dos poucos trabalhos de Geografia que teve como foco a filosofia cassireriana, e nele Entrikin mostra as possíveis contribuições de Cassirer para o pensamento geográfico.

### 6.3 POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO COM A GEOGRAFIA: A ANÁLISE DE NICHOLAS ENTRIKIN (1977)

Na década de 1970, momento de “revolução” do pensamento geográfico, vários debates epistemológicos foram travados no âmbito da Geografia Humana. Nesse contexto, de acordo com Entrikin (1977), há uma clara distinção entre os pesquisadores e pesquisadoras sobre o conceito de espaço, sendo que nos trabalhos dos geógrafos e geógrafas influenciados pela Fenomenologia o espaço é visto enquanto fenômeno e o interesse principal é compreender a percepção sobre o espaço.

No trabalho intitulado *Geography's spatial perspective and the philosophy of Ernst Cassirer*, Entrikin (1977) constrói uma reflexão original sobre a possível contribuição que Cassirer poderia fornecer à Geografia no debate espacial. Sua análise é fundamental para os interessados na filosofia cassireriana, já que o autor traz a interpretação espacial de Cassirer, abordando, por exemplo, a questão do espaço existencial.

O espaço existencial é aquele em que temos nossas experiências individuais diretas, sendo analisado a partir dos significados que lhe são atribuídos. A ideia de um espaço existencial aparece no momento num contexto em que os geógrafos de entusiasmo crescente sobre as representações subjetivas do espaço. A possibilidade de analisar o espaço existencial é potencializada pelas teorias existenciais filosóficas. Para Entrikin (1977), uma dessas vias é a filosofia neokantiana de Cassirer.

Conforme o autor, Cassirer revisita a teoria do espaço de Kant e reinterpreta essa discussão. Kant via espaço e tempo como intuição, sendo através da intuição e da percepção dos sujeitos que o mundo da experiência ganha forma. Assim, para Kant, o espaço é a forma da intuição externa, isto é, está nas pessoas, e não no mundo. Nesse sentido, o espaço é o que é em virtude da maneira que nós, enquanto sujeitos, o percebemos e o conformamos.

A perspectiva kantiana sobre o espaço possibilita compreender a nossa experiência com o mundo. A revisão de Cassirer sobre essa perspectiva incluía todas as formas de compreensão humana — notadamente, através da filosofia das formas simbólicas — em vez de apenas o conhecimento científico. Portanto, faz a distinção entre a ideia de espaço e a manifestação dessa ideia, discutindo a intuição do espaço como característica de toda experiência humana.

Entrikin (1977, p. 217) aponta que espaço e tempo para Cassirer “signify only a fixed law of the mind, a schema of connection by which what is sensuously perceived is set in certain relations of coexistence and sequence”<sup>37</sup>.

O espaço é visto pelo filósofo alemão como uma característica *a priori* sintética de todo o conhecimento humano e a expansão por Cassirer da teoria kantiana sobre a intuição do espaço acrescentou outras formas de conhecimento humano (mito, religião, linguagem, ciência, história), o que possibilita, para a Geografia, compreender o espaço geográfico a partir de dessas outras formas de conhecimento (ENTRIKIN, 1977).

Sobre isso, Entrikin (1977) afirma que Cassirer explicou uma variedade de modos de entendimento que incluem a perspectiva espacial, apontando três principais noções:

1 — Se a perspectiva é determinada por interesse emotivo-afetivo do ser humano, os sentidos são ditos “sentidos expressivos”; se manifestam na arte, na religião e no mito;

2 — Se a perspectiva é determinada por interesse volitivo-teleológico do ser humano, os sentidos são ditos “sentidos intuitivos” ou sentido perceptual das coisas; se manifestam na linguagem e senso comum;

3 — Se a perspectiva é determinada por interesse teóricos do ser humano, os sentidos são ditos sentidos conceituais ou científicos; se manifesta na ciência.

Nosso interesse versa sobre a primeira perspectiva, isto é, a perspectiva emotiva-afetiva da nossa relação com o espaço e constituem o sentido e o mundo expressivo. O mundo

---

37 “Significam uma lei fixa da mente, um esquema de conexão pelo qual o sensível é percebido em certas relações de coexistência e sequência” (ENTRIKIN, 1977, p. 217, tradução nossa).

expressivo parte da percepção e da intuição, que estão na esfera da subjetividade, e, portanto, das emoções. A intuição espacial para Cassirer poderia fornecer às pessoas um meio de organizar e de tornar inteligível o mundo dos sentidos. Sobre isso, Entrikin (1977, p. 217) afirma que:

In the affective-emotive mode the spatial perspective is similar to the existential space discussed previously. In discussing the manifestation of this mode in mythical thinking, Cassirer distinguished the mythical spatial perspective from abstract cognitive space in that the former is inseparable from the human sensations and emotions upon which it is based. Organization of mythical space is usually based upon the organic structure of the body [...]<sup>38</sup>.

Para Entrikin (1977), a diferença dessa perspectiva sobre o espaço e a perspectiva do ponto de vista conceitual ou científico é que o espaço conceitual da geometria é um espaço homogêneo. O espaço relacionado ao sentido expressivo é heterogêneo devido ao seu vínculo com a emoção e a percepção dos sentidos.

Em nossa reflexão, é o espaço da heterogeneidade que nos interessa, porque como parte da percepção do sujeito, é apreendido de maneira emocional. Aqui podemos voltar à discussão de Bollnow (2007) sobre o espaço vivenciado. O teórico fala sobre como o espaço integra a essência do sujeito, entendendo a espacialidade como definição essencial desse sujeito.

Por exemplo, o sentido literal de “perto” no espaço existencial é representado por um apego emocional entre amigos ou pela habilidade de alguém em alcançar uma meta. Já o “lugar” é um centro de significado ou um foco de sentimento. “Corações”, “lares”, “vizinhanças” e “cidades” são todos lugares que são “centros de significados”. “Distância” é relacionada à facilidade com a qual alguém pode alcançar sua meta (ENTRIKIN, 1977).

Algumas dessas experiências emocionais aparecem nas entrevistas narrativas, que discutiremos no último capítulo, através dos espaços vivenciados da infância, do casamento, da Igreja, do trabalho, do lar. Nossa interpretação sobre os fatos narrados se dá na perspectiva do “centro de significados” que os narradores concebem ao narrar sobre seus espaços vivenciados.

Na visão de Cassirer, cada modo espacial é parte de um sistema simbólico. As formas simbólicas proporcionam um conjunto comum de símbolos ou significados que constituem um

---

38 “No modo afetivo-emotivo, a perspectiva espacial é semelhante ao espaço existencial discutido anteriormente. Ao discutir a manifestação deste modo no pensamento mítico, Cassirer distinguiu a perspectiva espacial mítica do espaço cognitivo abstrato na medida em que a primeira é inseparável das sensações e emoções humanas sobre as quais se baseia. A organização do espaço mítico baseia-se geralmente na estrutura orgânica do corpo [...]” (ENTRIKIN, 1977, p. 217, tradução nossa).



contexto de comunicação entre os indivíduos, sendo que sem esse contexto o conhecimento do mundo se reduz ao subjetivismo puro (ENTRIKIN, 1977).

As formas simbólicas nos tornam "animais simbólicos". A forma de apreensão é diferente para cada indivíduo, o que confirma a heterogeneidade da experiência humana. Portanto, do ponto de vista geográfico, é complexo afirmar que existe um único conceito de espaço, geralmente associado à sua forma tangível, mas existem tantos espaços quanto o número de sujeitos. Aqui, reforçamos a ideia da liberdade do sujeito ao conformar seu mundo baseada no sistema simbólico do mundo da cultura.

Assim, cada história de vida traz um espaço, relacionado à esfera particular emotiva-afetiva das pessoas. Cada experiência de vida apresenta uma percepção sobre o mundo e uma forma de se relacionar com ele. O espaço vivenciado, portanto, se torna uma geografia da emoção em função da relação que estabelecemos com ele.

Sobre isso, Entrikin (1977) afirma que a filosofia cassireriana fornece uma estrutura filosófica que reconhece o significado das variedades de análise dos conceitos espaciais. Em sua proposta, a variedade de perspectivas espaciais parte dos sistemas simbólicos e é este interesse em buscar a ordem nas diversas maneiras pelas quais os sujeitos compreendem a organização espacial de seu ambiente que torna o trabalho de Cassirer significativo para os geógrafos.

Assim, buscamos propor uma reflexão sobre as bases epistemológicas espaciais da Geografia, apontando a necessidade de incluir o simbólico, os significados e as experiências espaciais para compreender o espaço geográfico, para que ele possa ser compreendido como espaço vivenciado.

Nesse caminho, Gil Filho (2012) acredita que a filosofia das formas simbólicas pode fornecer um arcabouço para a crítica do categorial espacial na Geografia. Ao fornecer uma estrutura geral do espaço, as formas simbólicas possibilitam pensar as espacialidades da seguinte maneira:

- (i) A espacialidade de expressões onde as formas simbólicas do mito, das artes e a linguagem (em seu substrato) operam. A dimensão das expressões são também essências ou formas significantes.
- (ii) A espacialidade das representações que compreende o reino do senso comum ou senso empírico-intuitivo. Esse é o campo de atuação da linguagem em seu sentido pleno.
- (iii) A espacialidade abstrata ou do *logos*, que é a dimensão teórica, o mundo conceptual onde a forma simbólica atuante é a ciência.

(iv) A espacialidade do pensamento religioso que se refere à dimensão de mediação da forma simbólica religião [...] (GIL FILHO, 2010, p. 9).

Para o autor, já respondendo às críticas que podem surgir ao incorporar a discussão cassireriana para pensar o espaço e as espacialidades, é relevante ter em mente que partimos da ideia que “as espacialidades significadas a partir das formas simbólicas não podem ser consideradas metáforas ou abstrações do ‘espaço real’ pois elas são completamente interpretáveis sob seus respectivos sistemas simbólicos” (GIL FILHO, 2012, p. 63). Essas espacialidades permitem uma dupla hermenêutica: expressões em representações e essas em conhecimento objetivado.

O intuito dessa discussão foi apresentar a reflexão de Entrikin (1977) sobre Cassirer, considerada uma das poucas obras de Geografia que tratou sobre as formas simbólicas de maneira mais aprofundada. Outra relevância de análise de Entrikin foi justamente o ano de publicação da discussão, visto que foi a década fundamental da renovação do pensamento geográfico, tanto em âmbito nacional quanto internacional, além de ser um momento fundamental para a estruturação da Geografia Humanista.

No entanto, como podemos perceber nos anos posteriores, os caminhos propostos por Entrikin com relação à filosofia cassireriana foram pouco explorados, o que mostra a importância e necessidade de debate, em especial para refletir as bases epistemológicas da Geografia.

A questão do espaço em Cassirer se mostra presente ainda no seu debate sobre o fenômeno da expressão, em especial na questão do fenômeno mítico e da linguagem. O mito somente chega às determinações e distinções espaciais ao conferir a cada “região” no espaço, ao “aqui” e ao “lá”, ao nascer e ao morrer do sol, ao “em cima” e ao “embaixo” uma ênfase mítica peculiar. Já a linguagem cria os primeiros meios de expressão para o próximo e o distante, bem como para determinadas distinções fundamentais de direção. A seguir, debateremos a relação do mundo expressivo com as emoções e discutiremos, de maneira mais aprofundada, as formas simbólicas mito e linguagem.

#### 6.4 O FENÔMENO EXPRESSIVO NA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS E A RELAÇÃO COM AS EMOÇÕES

A filosofia das formas simbólicas de Cassirer parte do pressuposto que a energia do espírito se relaciona e se articula com o mundo a partir da mediação espiritual, dada pela tríade composta pela função da expressão pura, pela função representativa e pela função significativa. É a partir dessa tríade que nós temos acesso ao mundo e adentramos à realidade objetiva.

Cassirer (2003 [1946]) afirma que o que distingue o ser humano dos animais são suas "respostas", que são de caráter simbólico e fundamentais na evolução da cultura humana para a mudança de significado. “O homem descobriu um novo modo de expressão: a expressão simbólica. É esse denominador comum em todas as atividades culturais: no mito e na poesia, na linguagem, na arte, na religião e na ciência” (CASSIRER, 2003 [1946], p. 66).

Conforme apontamos, dentre as diferentes espacialidades que a filosofia cassireriana possibilita a interpretação, está a espacialidade de expressões. O fenômeno expressivo, em sua análise, está ligado também às emoções. Para compreender o fenômeno expressivo, é necessário ter em mente a relevância da intuição e da percepção, isto é, da própria experiência do sujeito, em que a sensibilidade é a possibilidade de acesso ao mundo objetivo.

No mundo expressivo há uma comoção pelo objeto, em que a impressão manifesta-se em expressão. O comportamento expressivo humano se dá a partir da simbolização. O fenômeno expressivo “manifesta um modo de ‘entender’ que não está ligado à condição da interpretação conceitual: a simples exposição do fenômeno é ao mesmo tempo sua interpretação e constitui a única interpretação possível e necessária” (CASSIRER, 2011 [1929], p. 162).

Sobre isso, “Todo conhecimento conceitual está baseado necessariamente em conhecimento intuitivo, todo o conhecimento intuitivo está baseado em conhecimento perceptivo” (CASSIRER, 2011 [1929], p. 82). Assim, a percepção é relevante no acesso ao mundo objetivo e junto com a intuição, pertencem à esfera da espontaneidade, possuem a capacidade de receber impressões de fora e também de dar forma a elas de acordo com leis específicas de formação.

De acordo com Cassirer (2011 [1929], p. 130), “o mundo da expressão não inclui desde o início uma consciência do eu definida e claramente desenvolvida, pois toda experiência-expressão não é, em princípio, nada além de uma experiência passiva”. Nesse sentido, não há

separação entre a existência “meramente sensual” e o conteúdo intelectual e psíquico diverso que o fenômeno expressivo dá a conhecer.

[...] a “realidade” nunca pode ser determinada somente a partir da matéria, mas que em todo tipo de postulado da realidade se insere um fator determinação de formação simbólica, que deve ser reconhecida como tal e diferenciado de outros fatores. [...] a “função da expressão” é um fenômeno original genuíno, que afirma sua originalidade e sua singularidade inconfundível também na construção da consciência teórica e na “realidade” teórica”. Se imaginássemos que essa função básica estaria suprimida, o acesso ao mundo dá “experiência interna” nos estaria vedado, e, com isso, as únicas pontes que poderiam nos levar ao reino do “você” estariam destruídas. A tentativa de trocar a função primária da expressão por outras funções “superiores” — quer se trate de funções intelectuais, quer se trate de funções estéticas — leva sempre apenas a substitutos ou incompletos, que nunca são capazes de realizar aquilo que se exige deles. Tais funções “superiores” somente poderão ser eficazes se já pressupõem o estrato da experiência expressiva em sua forma absolutamente original (CASSIRER, 2011 [1929], p. 149-150).

Para o filósofo, o fenômeno puro da expressão é manifestação e conduz a todo tipo de “transcendência” (onde o significado se manifesta) de consciência da realidade. Por conseguinte, os caracteres expressivos originais se convertem em características objetivas. Na visão de Braga (2017), mais do que identificar os veículos de expressão, a construção simbólica da realidade implica uma inscrição material dos artefatos de mediação na própria realidade, sendo ainda uma contribuição para compreensão da manifestação do “múltiplo” quanto à intelecção do “uno”.

O fenômeno expressivo “manifesta um modo de ‘entender’ que não está ligado à condição da interpretação conceitual: a simples exposição do fenômeno é ao mesmo tempo sua interpretação e constitui a única interpretação possível e necessária” (CASSIRER, 2011 [1929], p. 162). Isso quer dizer que a forma simbólica mito, por exemplo, possui uma lógica própria e não pode ser analisada a partir de um viés científico racional.

A expressividade “puxa pra fora” o sentido. Em nossa análise, o interesse maior na filosofia das formas simbólicas está no mundo expressivo, no qual o mito e linguagem compõem a expressividade de articulação com o real. Essas duas formas simbólicas seriam fontes subjetivas primárias e se baseiam numa experiência muito geral e primitiva da humanidade.

A relevância em trabalhar com o mundo expressivo se justifica pelo fato de nossa primeira relação com o mundo se dar a partir dos sentidos (dados sensoriais), que constituem nossa experiência e percepção do mundo, de forma que o sentido e a percepção se constituem

da reflexão e reprodução das relações do mundo externo (CASSIRER, 2011 [1929]). Os sentidos estão intimamente ligados com a emoção.

Mas a percepção assume para nós uma forma essencialmente diferente, assim que nós decidimos a não apreendê-la apenas nesse “aspecto” único, nessa atividade da “natureza” da ciência teórica. Certamente, a tentativa de desvinculá-la de toda referência intelectual, de separá-la da totalidade das possíveis intenções de significado, e de apresentá-la em sua pura facticidade, revela-se desde o princípio como absurda e sem esperanças do ponto de vista metodológico. Também a “sensibilidade” nunca pode ser concebida como algo meramente pré-mental ou mesmo não mental; ao contrário, ela é só “é” e existe enquanto elemento articulado de acordo com certas funções de sentido (CASSIRER, 2011 [1929], p. 105).

De acordo com o filósofo, a percepção é uma confluência e associação das impressões, no entanto, não se reduz a um mero conjunto de qualidades sensuais (claro ou escuro, frio ou quente), mas está sempre em relação com um determinado e específico som expressivo. Por conseguinte, toda impressão já implica um ato de expressão. Assim, a medida que o sentido expressivo se prende à percepção, ele é apreendido e imediatamente experienciado (CASSIRER, 2011 [1929]).

A essência da percepção está relacionada ao conteúdo objetivo da sensação e ao caráter expressivo definido. Há sempre um certo estímulo relacionado a uma certa sensação. Em outras palavras, nós percebemos o mundo a partir daquilo que é expressivo a nós, isto é, daquilo que é apresentado a nós, o mundo de coisas e o mundo da vida. Esse acesso à realidade não nos é dado apenas como um dado sensorial, mas por meio do fenômeno original da expressão e do entendimento da expressão, que é essencialmente anterior ao “conhecer as coisas” (CASSIRER, 2011 [1929]).

Cassirer (2011 [1929], p. 109) afirma que “a percepção da vida não se reduz à mera percepção de coisas, que a experiência do ‘outro’ nunca pode ser simplesmente dissolvida na experiência da mera ‘coisa’, ou reduzida a ela por meio de mediações conceituais ainda mais complexas”.

[...] toda percepção de “algo objetivo” parte originalmente de uma apreensão e distinção de certos caracteres “fisiognômicos”. A designação linguística de determinado movimento, por exemplo, quase sempre abrange esse fator: em vez de descrever a forma do movimento como forma de um processo espaço temporal objetivo, o que a língua designa e fixa é o estado do qual o movimento em questão é a expressão (CASSIRER, 2011 [1929], p. 138)

O mundo vivenciado é o espaço da vida que conformamos enquanto cultura. A inscrição do corpo no espaço é na significação. O filósofo apresenta a discussão, dentro do mundo expressivo, da relação corpo-alma, em que no fenômeno expressivo há uma certa transmutação do afetivo que ganha forma. Para ele, a “alma das coisas”<sup>39</sup> tem puro sentido expressivo, em que o mundo traz em si os traços da expressividade, do sombrio ou do alegre, do excitante ou do suavizador, do tranquilizador ou do amedrontante. Assim, não há alma sem corpo e nem corpo sem alma, cuja relação é puramente simbólica e constitui um todo repleto de sentido.

Por esse viés, o símbolo é o sensorial imbuído de sentido e o sensorial, preservando a forma de sua existência e facticidade, apresenta-se ao mesmo tempo como particularização e corporificação, como manifestação e encarnação de um sentido (CASSIRER, 2011 [1929]).

Essa relação corpo e alma situa-se num mundo governado por um poder mágico, que se apega tanto a coisas e pessoas, ao material e ao imaterial, ao que tem vida e ao que não tem vida. Assim, o que constitui a totalidade do corpo e da alma, isto é, o espírito, “é o fato de nele não se dar um ‘passado’ absoluto; ao contrário, ele guarda consigo as coisas passadas e as mantém presentes em si” (CASSIRER, 2011 [1929], p. 135).

O mundo é governado por um poder mágico, que pode ser concebido como corpóreo quanto como espiritual e que, diante dessa divisão, é totalmente indiferente. Ele se apega tanto a “coisas” como a “pessoas”, tanto ao “material” como ao “imaterial”, tanto ao que não tem vida como ao que tem vida. Pode-se dizer que o que é aqui apreendido e objetivado de forma mítica é simplesmente o mistério do agir, sendo que dentro desse mistério não há nenhuma linha divisória entre os tipos especiais do agir “psíquico” e do “físico”. Essa delimitação somente se completa quando a consciência deixa de “ter” e vivenciar o mundo apenas como um todo de caracteres expressivos e passa a compreender a realidade, fornecendo a ela substratos fixos. Isso porque essa substancialização — no nível do pensamento concreto em que ainda nos situamos — somente é possível se ela se transmutar diretamente à forma de uma determinação espacial, a uma intuição de espaço (CASSIRER, 2011 [1929], p. 175).

---

39 Sobre isso, Cassirer (2011 [1929], p. 172) cita Klages, que afirma: “A alma é o sentido do corpo, e o corpo é a manifestação da alma. Nem aquela tua sobre este, nem este sobre aquela, pois nenhum dos dois pertencem a um mundo de coisas. Dado que o ‘agir’ não pode ser separado do interagir das coisas, a relação entre causa e efeito constitui apenas uma designação de partes separadas de uma ligação já desfeita; sentido e manifestação, porém, são uma relação em si, ou são muito mais o protótipo de todas as relações. Quem tiver dificuldades de visualizar uma relação que seja incomparavelmente diferente da relação de causa e efeito, e que lhe seja infinitamente íntima, pode recorrer ao auxílio da relação análoga entre signo e aquilo que é designado [...] Assim como o conceito se introduz no som da língua, a alma se introduz no corpo: o conceito é o sentido da palavra, a alma, o sentido do corpo; a palavra é o manto do pensamento, o corpo a manifestação da alma. Assim como não há conceitos sem palavras, também não há almas não manifestas”.

Nesse sentido, a ideia é que o mundo da expressão possui como essência um caráter afetivo-emotivo. Por conseguinte, pensar uma Geografia das Emoções pode ser possível por meio do acesso expressivo que temos com o mundo — nesse caso, o espaço vivenciado.

O interesse dessa pesquisa versa sobre a função da expressão pura, em que linguagem, mito e arte possibilitam a mediação espiritual entre o mundo interior e o mundo exterior, entre realidade subjetiva e realidade objetiva. Nesse sentido, nos propomos a discutir com maior detalhe a relação da linguagem, do mito e do mundo expressivo com a questão das emoções.

## 6.5 A LINGUAGEM COMO SIGNO EMOCIONAL DOS SENTIMENTOS

Para compreender o mundo expressivo, Cassirer aponta a forma simbólica da linguagem como possibilidade de mediação, já que junto ao mito ela é considerada forma subjetiva primária. O que nos interessa aqui, além disso, é a afirmação do filósofo de que a linguagem funciona como intermediação de termos espaciais. Cassirer (2001 [1923]) discorre sobre a linguagem na fase da expressão sensível, expressão intuitiva e da expressão da reflexão conceitual.

A linguagem em Cassirer é discutida não como obra, mas como atividade (energia). É essencialmente diálogo e debate, sendo o traço essencial desta definição a intersubjetividade. Baseado na discussão de Friedrich Humboldt (1767-1835), Cassirer apresenta a linguagem como o *organon par excellence* para criar o mundo (SYLLA, 2017).

Esse entendimento sobre a linguagem é o que sustenta nosso interesse em trabalhar com narrativas de história de vida. Compreendendo a linguagem como fundamento para criar o mundo, as narrativas são uma das possibilidades dessa estruturação, que para a nossa análise vai além de um recurso metodológico, mas é a possibilidade de expressão da Geografia das Emoções dos narradores.

Sendo um instrumento espiritual fundamental em que realizamos a passagem do mundo das meras sensações para o mundo da intuição e da representação, a função da linguagem é transformar impressões em representações, a transposição da subjetividade para a objetividade. Nesse sentido, a linguagem como tal é “representação”, sendo a exposição de uma determinada “significação” através de um “signo” sensível (CASSIRER, 2001 [1923]).

Por conseguinte, “longe de ser apenas uma cópia do mundo dado das sensações ou intuições, possui um determinado caráter independente que consiste em ‘atribuir sentido’”



(CASSIRER, 2001 [1923], p. 65). Para o filósofo, sentido e sensibilidade estão intimamente ligados.

Os conceitos linguísticos e a universalidade das leis científicas, por conseguinte, caminham em direções opostas e expressam direções distintas da formação intelectual. A função da representação da língua e a função de significação do conhecimento científico contêm em si formas distintas de atribuição de sentido. No entanto, de acordo com o filósofo, o conhecimento conceitual e a língua estão primeiramente a serviço da objetivação teórica pura: elas constroem o mundo do *logos* como um *logos* pensado e falado.

De acordo com Cassirer (2011 [1929], p. 133) “Somente no meio da língua, a infinita, diversificada e flutuante multiformidade das experiências expressivas começa a se fixar; somente na língua essa multiformidade conquista ‘forma e nome’”. Por essa lógica, estamos rodeados pelo mundo de sons e temos a necessidade de assimilar e elaborar o mundo dos objetos.

É possível afirmar que as relações espaciais estão ligadas às palavras concretas, nas quais a significação espacial é sensível-material. A significação espacial a qual nos propomos a debater é permeada pelo viés emocional. A condição humana de sentir emoções e poder experienciá-las na sua relação com os lugares (o mundo dos objetos) possibilita mergulhar nessa esfera do sensível e pensar o espaço geográfico para além da sua condição material.

O som, na reflexão sobre a linguagem, além de formar um fonema, também se torna a expressão das mais sutis diferenças do pensamento e do sentimento. Nesse ponto que a discussão nos interessa, pois, fazendo parte também do mundo expressivo, a linguagem possui uma relevante relação com o mundo afetivo-emotivo.

A linguagem não é o produto de uma mera convenção, de uma lei ou de um acordo arbitrários, mas, pelo contrário, tão necessária e natural quanto a própria sensação imediata. Assim como ver e ouvir, os sentimentos de prazer ou de dor fazem parte do homem desde as suas origens, o mesmo ocorre com as exteriorizações das nossas sensações e dos nossos sentimentos. Assim como as emoções dos seres humanos eram diversificadas, mudavam em virtude da variedade de sua organização física e de acordo com as diferenças espirituais e étnicas, assim também surgiram, necessariamente, sons variados que só progressivamente foram reduzidos a tipos mais gerais de palavras e linguagens, visando à simplificação e à compreensão mútua (CASSIRER, 2001 [1923], p. 128).

A fala não é um fenômeno simples e uniforme, mas composta por diversas camadas, sendo a primeira delas a linguagem das emoções. Grande parte da expressão humana pertence a essa camada e “A diferença entre a *linguagem proposicional* e a *linguagem emocional* é a verdadeira fronteira entre o mundo humano e o mundo animal” (CASSIRER, 2012, [1944] p.

55), porque enquanto os animais possuem uma imaginação e inteligências práticas, apenas o ser humano possui uma imaginação e uma inteligência simbólica.

Sobre a relação linguagem e emoção, Cassirer aponta que as teorias filosóficas da Antiguidade já “sabiam que a linguagem deriva das emoções, [...] do sentimento, do prazer e do desprazer”, e que “Demócrito foi o primeiro a propor que a fala humana tem origem em certos sons de caráter meramente emocional”. A trajetória da linguagem “não constitui apenas um signo representativo de ideias, mas também um signo emocional dos sentimentos e dos instintos sexuais” (CASSIRER, 2001 [1923], p. 127).

Quase todas as palavras foram derivadas de coisas naturais (sons da natureza) e de impressões sensoriais e de sentimentos (sons emocionais, que constituíam a expressão imediata de uma emoção, uma exclamação de dor ou de prazer, de alegria ou tristeza, de espanto ou de pavor). Portanto, a construção de um sistema linguístico partiu inicialmente da relação expressiva com o mundo, isto é, a partir da dimensão sensível, para depois ser pensada a partir de uma lógica racional.

Assim, a linguagem é tanto uma percepção imediata (agregada à sensação), e, portanto, se insere em uma relação com as formas espaço e tempo, mas também produto de uma reflexão, isto é, um produto do espírito. Em vista disso, no som se expressam tanto a dinâmica do sentimento quanto do pensamento (CASSIRER, 2001 [1923]).

Os nomes não servem para expressar a natureza das coisas. Não têm quaisquer correlatos objetivos. Sua verdadeira tarefa não é descrever as coisas, mas despertar emoções humanas; não transmitir meras ideias ou pensamentos, mas incitar os homens a certas ações (CASSIRER, 2012 [1944], p. 189).

Em sua análise, as expressões humanas são uma expressão involuntária de sentimentos, interjeições e exclamações, e uma palavra não poderia significar uma coisa se não houvesse pelo menos uma identidade parcial entre palavra e significado. Assim, a linguagem não é algo pronto, pois nós a construímos e a imbuímos de significado, em que ela possibilita a expressão dos nossos pensamentos. A linguagem vincula-se à dinâmica da fala e essa, por sua vez, à dinâmica dos sentimentos e da emoção.

A linguagem foi com frequência identificada à razão, ou à própria fonte da razão. Mas é fácil perceber que essa definição não consegue cobrir todo o campo. É uma *pars pro toto*; oferece-nos uma parte pelo todo. Isso porque, lado a lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem científica ou lógica, existe uma linguagem da imaginação poética. Primariamente, a linguagem

não exprime pensamentos ou ideias, mas sentimentos e afetos (CASSIRER, 2012 [1944], p. 49).

A linguagem é tão necessária e natural quanto a própria sensação imediata. Tal como o “ver” ou o “ouvir”, os sentimentos de prazer ou de dor acompanham o ser humano desde as suas origens, bem como as exteriorizações das nossas sensações e dos nossos sentimentos.

Assim, nem a descarga da emoção e nem a repetição de estímulos sonoros objetivos “representam, por si, o sentido e a forma característicos da linguagem: estes somente surgem quando as duas extremidades se unem, produzindo, assim, uma nova “síntese” de “eu” e “mundo”, que não existia anteriormente (CASSIRER, 2001 [1923], p. 42).

As palavras são signos das ideias, símbolo e o reflexo da mesma vida divina que nos rodeia em toda parte, visível-invisível. As relações espaciais estão ligadas às palavras concretas, em que “A representação de um objeto espacial concreto domina a expressão das relações espaciais” (CASSIRER, 2001 [1923], p.224).

Na consideração da linguagem com a questão espacial, as palavras que se relacionam às expressões de orientação espacial, como “adiante” e “atrás”, “em cima” e “em baixo”, “aqui” e “lá” são retiradas da intuição do próprio corpo. Por esse ângulo, linguagem, espaço e corpo estão entrelaçadas, e, por conseguinte, a questão emocional, isto é, o mundo expressivo, possibilita essas relações, que se desdobram na riqueza de formações linguístico-intelectuais.

A linguagem, logo, conforma espacialidades. Nas narrativas é comum o uso de expressões “lá”, “aqui”, por exemplo. Assim, a própria narrativa gera espacialidades, presentes tanto no ato de narrar quanto nas memórias lembradas a partir das narrativas. Então, a forma simbólica da linguagem “realiza a transcendência da individuação da percepção sensível do mundo para o sentido das representações e a necessária universalidade que se apresenta nesse campo” (GIL FILHO, 2010, p. 3).

Na relação da língua com o espaço, a linguagem possibilita a mudança do espaço expressivo para o espaço representativo. Nesse sentido, “A intuição do espaço, na forma como ela é elaborada e estabelecida pela língua, é a marca mais clara dessa dualidade peculiar [entre o eu e o mundo]” (CASSIRER, 2011 [1929], p. 258).

A linguagem, nas suas designações de conteúdos e relações espaciais, possui tal esquema, com o qual ela precisa, necessariamente, relacionar todas as representações intelectuais, para, assim, torná-las apreensíveis e representáveis pelos sentidos. É como se todas as relações intelectuais e ideais somente pudessem ser apreendidas pela consciência linguística no momento em que a linguagem as projeta no espaço e nela as “copia” analogicamente. É somente através das relações de simultaneidade,

justaposição e separação que a referida consciência linguística adquire os meios para representar as mais diversas conexões, dependências e oposições qualitativas (CASSIRER, 2001 [1923], p. 212).

Quando um conteúdo é determinado espacialmente, ele adquire a sua forma de ser própria, sendo que a designação concreta do lugar e do espaço, a diferenciação exata das posições e das distâncias espaciais, serve de base na estruturação da linguagem para construir a realidade objetiva e determinar os objetos, bem como fundamenta a diferenciação dos conteúdos (do eu, do tu e do ele).

Sobre essa trissecção (eu, tu e ele), “Em formações desta natureza evidencia-se de imediato como a linguagem, por assim dizer, traça um círculo sensível-espiritual ao redor do locutor, e como ela destina o centro do mesmo ao ‘eu’, e a periferia ao ‘tu’ e ao ‘ele’” (CASSIRER, 2001 [1923], p. 236).

Essa trissecção, em sua análise, possibilita compreender que na relação da linguagem com o espaço não só a base material (isto é, propriamente física) dos lugares é relevante, mas também se faz necessário o conteúdo subjetivo, do eu com o mundo e do eu com os outros sujeitos. Assim, a relação espacial situa-se tanto na esfera do material quanto do imaterial.

A partir das contribuições de Friedrich Humboldt, que afirma que pronomes pessoais em algumas línguas remontam a palavras de significação e de origem espaciais, Cassirer (2001 [1923], p. 232) salienta que “É como se a intuição da atividade propriamente dita não pudesse desprender-se da do estar aí puramente espacial, como se, de certa maneira, ainda permanecesse aprisionada nela”.

Em suma, a linguagem na filosofia das formas simbólicas além de sua ligação espacial, também a interpretamos do ponto de vista do conteúdo emocional. Essa análise faz parte da escolha por trabalhar com narrativas, nos fornecendo subsídios para interpretar essas narrativas a partir da questão simbólica — portanto, também atenta às experiências emocionais. A linguagem permite estruturar, portanto, a Geografia das Emoções dos narradores, fundamentada também nessa trissecção eu, tu e ele, isto é, na intersubjetividade da experiência do ser simbólico no seu espaço vivenciado. O mito também contribui para essa reflexão, conforme discutiremos a seguir.

## 6.6 O MITO COMO A EXPRESSÃO DE UMA EMOÇÃO

O mito, enquanto forma simbólica, é visto primeiramente em sua característica fisionômica, e não objetiva. Essa questão relaciona-se com o mundo dramático — um mundo de ações, de forças, de poderes conflitantes, de uma atmosfera mágica. Este mundo, no nosso entendimento, é um mundo permeado pelas emoções.

No pensamento mítico, o espaço e o tempo nunca são considerados como formas puras ou vazias. São vistos como as grandes forças misteriosas que governam todas as coisas, que regem e determinam não só a nossa vida mortal, mas também a vida dos deuses. As narrativas míticas servem como forma de estruturar essas forças misteriosas, sendo a história dos mitos um ponto central para a fundamentação do mundo mítico.

Partindo de um lado bem diverso, em sua volumosa “*Philosophie der symbolischen Formen*”, Cassirer esbarrou uma formulação aparentada do problema quando perseguia o desenvolvimento do pensar humano desde os inícios mágico-míticos até a formação da moderna consciência científica, teve necessariamente de se ocupar do desenvolvimento das concepções de espaço e tempo. [...] No nosso contexto é especialmente interessante a forma como ele destacou o espaço mítico em sua estrutura, de início estranha e incompreensível. Com isso, contudo, ele compreendeu o espaço mítico como estágio passado na evolução do espírito humano, superado pelo conceito científico de espaço hoje existente. Condicionado pelo rumo na sua formulação do problema, não viu a questão do espaço vivenciado do modo usual também para o homem de hoje. Tampouco se perguntou qual a extensão com que estruturas de espaço análogas aquelas míticas poderiam assumir um significado mais geral, de validade também para o homem de hoje, ou ao menos qual a extensão com que as formas míticas poderiam ser tomadas frutíferas para compreensão do espaço vivenciado. Somou-se a isso o fato da obra de Cassirer, em consequência de sua emigração, ter sido cada vez mais esquecida na Alemanha e com isso não ter alcançado o merecido efeito sobre o desenvolvimento posterior (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 13).

Nessa perspectiva, o mito comumente pode parecer apenas um caos, algo sem pé nem cabeça, fútil e em vão. Cassirer (2012 [1944]) salienta, no entanto, que o mito não é uma ideia desorganizada, mas sim uma estrutura conceitual e perceptual, e pressupõe um modo definido de percepção. Por conseguinte, não é desprovido de razão ou sentido e depende mais da unidade do pensamento — o sentimento geral da vida —, do que de regras lógicas. Assim, o mito possui uma fluidez própria e sua relação não é causal, mas emocional. Para Cassirer (2003 [1946], p. 59), no pensamento mítico, “o que importa não são as relações de causa e efeito, mas a profundidade em que são sentidas as relações humanas”.

O conhecimento mítico, assim como o conhecimento científico, está na busca pela verdade, quer dizer, também busca uma objetivação. Para Cassirer (2004 [1925], p. 8) “A ciência conserva desde há muito uma antiquíssima herança mítica, à qual apenas imprime uma outra forma”. Todavia, o mito em sua essência não é teórico, mas sim combina elementos teóricos e artísticos e não pode ser medido por categorias científicas e empíricas as quais geralmente são usadas para analisá-lo. A lógica do mito é uma lógica subjetiva.

Cassirer (2011 [1929]) declara que o mito parte da experiência sensível. A visão de mundo do mito e do conhecimento teórico se excluem mutuamente: o início de uma coincide com o final da outra. O pensamento mítico é uma forma de intuição, isto é, a partir da intuição e percepção mítica o mundo ganha forma no sentido da significação.

Por conseguinte, em sua análise, o pensamento mítico não faz a divisão entre real e irreal, entre realidade e aparência. Sua peculiaridade consiste em nos mostrar que o modo de formação do mundo se revela independente dos demais modos da mera objetivação. Todavia, o mundo mítico pode ser visto como uma formação do “espírito objetivo”.

O pensamento mítico possibilita a objetivação do real na medida em que vive e está na impressão imediata, isto é, há uma intrínseca comoção pelo objeto. Nessa lógica, o objeto mítico é algo incomparável e próprio; portanto, deve ser apreendido nessa singularidade, na singularidade do aqui e agora.

O mito não nasce somente de processos intelectuais; brota das emoções profundamente humanas. Contudo, por outro lado, todas aquelas teorias que acentuam exclusivamente o elemento emocional esquecem um ponto essencial. O mito não pode ser descrito como uma simples emoção porque é a *expressão* de uma emoção. A expressão de um sentimento não é o próprio sentimento — é a emoção tornada imagem (CASSIRER, 2003 [1946], p. 63-64).

O filósofo faz uma distinção entre expressão física e expressão simbólica, exemplificando a questão das emoções nos animais, uma sensibilidade e memória orgânica, de base instintiva, recuperando as reflexões de Darwin. No entanto, para Cassirer (2003, [1946], p. 65), no desenvolvimento do ser humano as emoções são muito mais especificadas “porque não são vagos e nevoentos sentimentos, mas referem-se a uma classe especial de *objetos*”.

Sobre isso, Oliveira (2005, p. 20), ao analisar os lugares míticos do ponto de vista da Geografia, aponta que “[...] o mito não é um sistema de crenças dogmáticas, estribando-se mais em ações ou simples imagens históricas ou representações geográficas”. O espaço mítico atende

às necessidades humanas e é mítico em função da imaginação criativa, dos símbolos primordiais e da vivência cotidiana; portanto, é plural, representando a valoração de múltiplos lugares.

O que assim vale para os lugares individuais aplica-se em maior escala para as redondezas e direções no espaço que tiverem um significado na nossa vida. Igualmente, o que conhecemos da imagem mítica de mundo sobre os pontos cardeais aplica-se no esquema direcional mais distrito de nossa vida diária. Eu penso na situação da pessoa que, pela manhã, deixa sua casa. Já no instante em que toma a rua, deve seguir uma direção determinada e com isto dá um passo para o mundo das decisões. [...] E na verdade são as direções de caminhos que, contrapondo-se à equilibrada quietude da vida caseira, obrigam à decisão. O mundo externo se representa nelas como âmbito das decisões necessárias (BOLLNOW, 2008 [1963], p. 75).

É justamente essa singularidade do aqui e do agora, da existência e do acontecimento, que aproxima o mito do sentido do sagrado. Para Cassirer (2004 [1925], p. 138) “O sentido sagrado do sentimento mítico está na concreção e tonalidade imediatas da existência e do acontecimento [...]. A diferenciação efetuada na consciência do sagrado é antes puramente qualitativa”.

Do viés qualitativo, o que prevalece no mundo mítico é o sentido expressivo puro —o conteúdo de um sonho tem o mesmo peso da coisa real. Assim, a realidade, no pensamento mítico, não está dividida em classes definidas de coisas, nem em linhas divisórias demarcadas e fixas.

Vale ressaltar que o mito, embora seja um meio que conduz a representação do eu e da alma, não é a simples transposição do objetivo para o subjetivo, mas um confronto entre o eu e o mundo, no qual a representação do “eu”, do sujeito animado e atuante, é um processo mítico de formação em constante fluidez (CASSIRER, 2011 [1929]).

Sobre isso, de acordo com Garcia (2017), na lógica das ciências da cultura a raiz do mito é a percepção-de-expressão. Toda a explicação de mundo teórica confronta em sua primeira ocorrência um outro poder espiritual: o poder do mito.

Nessa visão, em função de sua capacidade criativa o ser é sempre um ser não acabado, o que o torna consciente de si e dos outros. Assim, Cassirer apresenta a discussão da consciência-de-si e da percepção-da-expressão, que fornecerão ainda subsídios para a compreensão da solidariedade. Tal compreensão possibilita caminhar em direção a um Nós, uma unidade simbólica baseada em liberdade e autonomia que é percebida tanto racional quanto emocionalmente. O sentido de continuidade e ampliação do projeto kantiano de Cassirer, no que tange à solidariedade, possibilita resgatar a dimensão emotiva em sua tendência



específica e em seu valor próprio para que se combata a fragmentação da cultura (GARCIA, 2017).

Sobre isso, Cassirer (2011, p. 118) ressalta que “o mundo da experiência do mito se funda não só nos atos representativos ou significativos, mas muito mais nas experiências expressivas puras”. O mundo da percepção está e vive nas criações da consciência mítica, portanto não é um mundo de coisas e suas propriedades, mas de potências e forças míticas.

A percepção mítica está sempre impregnada dessas qualidades emocionais. Tudo o que é visto ou sentido está rodeado por uma atmosfera especial - uma atmosfera de alegria ou pesar, de angústia, de excitação, de exultação ou depressão. [...] Quando estamos sob a tensão de uma emoção violenta, temos ainda essa concepção dramática de todas as coisas. Elas não têm mais o rosto de sempre; mudam abruptamente de fisionomia, ficam tingidas da cor específica de nossas paixões, de amor ou ódio, de medo ou esperança (CASSIRER, 2011 [1929], p. 129).

Nesse caminho, o que nos interessa sobre a questão mítica é que o verdadeiro substrato do mito é o sentimento, expresso de maneira concreta e imediata. Para o filósofo, “O mito é um produto da emoção, e seu fundamento emocional imbui todas as suas produções de sua própria cor específica” (CASSIRER, 2012, p. 137)<sup>40</sup>.

Assim, o espaço vivenciado ganha significado a partir das experiências emocionais que tecemos com ele. No caso do mundo mítico, tal significado se dá em razão do próprio conteúdo da vida, já que todos os elementos possuem algum tipo de função mágica.

O mito, como parte do mundo expressivo, aparece na experiência de maneira espontânea. A consciência mítica está na esfera da percepção e da experiência, do aqui e do agora, então é construído também a partir de uma dimensão emocional.

Para o ser humano mítico, o centro do mundo estava objetivamente enraizado na referência ao próprio centro fixo do espaço. A diferenciação espacial no mundo mítico, por conseguinte, se dá na relação entre sagrado e profano, possibilitada, portanto, pela singularidade da intuição mítica de espaço.

---

40 Pensando a partir da Geografia, no seu interesse sobre o espaço vivido das sociedades tropicais na década de 1970, com estudos em regiões da África, no nordeste do Brasil e na Índia, Gallais (1998 [1977], p. 12) realiza um estudo comparativo dessas regiões e afirma que dentre outros aspectos “o espaço vivido é muito mais carregado de afetividade que o nosso. Esta afetividade não é apenas constituída pela amizade que os homens nutrem naturalmente pela região e pelo tipo de meio em que cresceram, mas é também reforçada pela movimentação do espaço, verdadeiro interlocutor. O animismo e seus cultos, isto é, as preocupações com a magia que conferem um valor maléfico ou benéfico a certos elementos ou direções do espaço, dão a esse mesmo espaço um conteúdo mítico”.

No pensamento mítico, não se pode pensar num sistema ou esquema do espaço, pois seu espaço concreto não pode ser reduzido a uma forma esquemática. As questões espaciais são observadas nos mínimos detalhes, com qualquer mudança nos objetos do entorno sendo percebida (CASSIRER, 2012 [1944]).

Do ponto de vista espacial, que é de interesse para discutir uma Geografia das Emoções, o espaço intuído pela significação mítica passa de profano para sagrado, de geométrico para espaço afetivo. Assim, é a partir da intuição e da percepção mítica que é construída uma consciência mítica, sobre a qual predomina algo de universal, uma tonalidade em comum, que é de outra procedência do conceito lógico.

No mundo mítico, o espaço e suas diferenças são do ponto de vista qualitativo, em que o espaço é como um meio de espiritualização na esfera da representação mítica. O espaço mítico situa-se numa posição "intermediária" singular entre o espaço sensível da percepção e o espaço do conhecimento puro (espaço da intuição geométrica). “O mito permanece ligado, mesmo na totalidade e no sentido global de sua ‘orientação’ espacial, aos modos primários e primitivos do sentimento mítico de mundo” (CASSIRER, 2011 [1929], p. 255).

A intuição do espaço constitui o meio para a expressão do sentimento mítico de mundo, que pode ser observado a partir dos fenômenos naturais. Lua e Sol, luz e escuridão, são elementos fundamentais para a construção do mundo mítico, em que há um jogo entre interior e exterior, isto é, a objetivação do mundo é possibilitada a partir da subjetivação do sujeito.

Aqui, o universalmente válido não se diferencia do particular e do contingente em virtude do conceito fundamental de lei - ou o constante, do variável —, mas aqui há somente a ênfase de valor mítica que se exprime na oposição entre o sagrado e o profano. Aqui nunca há diferenças meramente geométricas ou meramente geográficas, apenas idealmente pensadas ou apenas empiricamente percebidas; mas todo pensamento, assim como toda intuição e percepção sensíveis, se baseiam num fundamento afetivo originário. [...] as diferenciações do espaço remontam finalmente a diferenciações levadas a termo justamente nesse fundamento afetivo (CASSIRER, 2004 [1925], p. 172).

Construir uma Geografia das Emoções é retornar a esse espaço mítico? O espaço da expressividade, da intuição pura, da relação emotiva que constrói toda uma relação de significação, e conseqüentemente, uma relação simbólica do eu com o mundo. Os lugares, tornam-se sagrados, justamente por esse elo emotivo. Sagrado aqui quer dizer como parte integrante do ser e de toda a sua existência, uma espécie de valoração. Sobre isso, Oliveira (2005) aponta que é o mito que fixa e que torna o lugar consagrado para as liturgias cerimoniais

religiosas. Logo, a experiência e a existência dos lugares míticos aportam sensações familiares e aspirações do sagrado, do lar. O lugar, nessa perspectiva geográfica, possui espírito e personalidade. Espírito porque os lugares carregam emoções.

As emoções, nesse sentido, são inerentes ao ser simbólico e estabelecem uma importante relação entre o eu e o outro. Valorizam a intersubjetividade, que é condição fundamental do mundo da cultura, revelando que elas não fazem parte apenas de uma dimensão subjetiva, mas é uma subjetividade que se consubstancia na ação, entendida como objetivação.

A relação do mito com os lugares sagrados pode ser compreendida com base nos povos primitivos, cujo mundo mítico converte todo aspecto espacial em uma diferença de traços expressivos e características fisionômicas. A orientação espacial se move inteiramente nos caminhos do sentimento espacial concreto. Cada curso de rio, cada fenômeno da natureza, cada espaço, possui uma dimensão mítica. Toda disposição para a formação objetiva do mundo advém da cor do sentimento e da sensação subjetiva.

Se o homem começou a dirigir os olhos para os céus, não foi para satisfazer uma curiosidade meramente intelectual. O que ele realmente procurava no firmamento era o seu próprio reflexo e a ordem de seu universo humano. Sentia que seu mundo estava preso por muitos laços visíveis e invisíveis à ordem geral do universo — e tentou penetrar nessa conexão misteriosa. Logo, os fenômenos celestiais não podiam ser estudados com o espírito distanciado de meditação abstrata e ciência pura. Eram vistos como senhores e soberanos do mundo e regentes da vida humana. Para organizar a vida política, social e moral do homem, acabou sendo necessário voltar-se para os céus. Nenhum fenômeno humano parecia explicar a si mesmo; tinha de ser explicado com referência a um fenômeno celestial correspondente do qual dependia (CASSIRER, 2012 [1944], p. 84).

Para o filósofo, os limites que a consciência mítica estabelece, portanto, são dados pelos sujeitos a partir de sua vontade, sentimento e ação. O espaço mítico se configura a partir da consciência mítica, que estabelece um vínculo espacial a partir da realidade que considera como sagrada em contraposição à profana. “A distinção entre ‘posição’ e ‘conteúdo’, que está na base da construção do espaço ‘puro’ da geometria, aqui ainda não está realizada nem é realizável” (CASSIRER, 2004 [1925], p. 153).

A relação do sujeito com o espaço dentro do pensamento mítico passa, ainda, pela esfera do corpo, que funciona como orientação. “O corpo humano e seus membros são o sistema de referência para o qual são mediatamente transpostas todas as demais diferenciações espaciais” (CASSIRER, 2004 [1925], p. 162).

Determinadas partes do corpo humano são equiparadas a partes do mundo. Na visão de muitos pensamentos míticos, a origem do mundo se deu a partir do corpo humano (Eva nasceu da costela de Adão). Sobre isso, destaca que “há uma geografia e uma cosmografia míticas, nas quais a constituição da Terra é descrita e determinada de acordo com a mesma intuição fundamental. Frequentemente ambas, a anatomia mágica e a geografia mítica, se fundem” (CASSIRER, 2004 [1925], p. 165).

A consciência mítica e a consciência empírica só são alcançáveis mediante a passagem nas formas de espaço, tempo e número. Assim, toda existência se ajusta à forma do espaço e todo acontecimento ao ritmo e à periodicidade do tempo, portanto, são condições de possibilidade da própria experiência.

No mundo mítico há lugares singulares no espaço, com específicos valores afetivos míticos, sendo organicamente articulados na relação com a intuição e a consciência espacial. Nessa reflexão, Cassirer (2004 [1925]) cita Troels-Lund (1908) que afirma: “‘Nosso ponto de partida é que’ — assim descreve seu problema — ‘a sensibilidade às impressões luminosas e o sentimento de lugar são as duas formas de externalização da inteligência humana mais originais e mais profundas’” (CASSIRER, 2004 [1925], p. 174)

A "conexão" no espaço mítico remonta a uma igualdade originária de essência. Assim, para o filósofo, “Cada determinação espacial singular recebe, individualmente um determinado ‘caráter’ divino ou demoníaco, amistoso ou hostil, sagrado ou profano” (CASSIRER, 2004 [1925], p. 176).

Ainda que o puramente interior tenha que se objetivar, mesmo que tenha que se transformar em exterior, ainda assim, por outro lado, também toda intuição do exterior permanece duradouramente impregnada e entremeada de determinações interior. Mesmo onde a consideração parece mover-se inteiramente no âmbito do “exterior”, nela ainda se sente o pulsar de uma vida interior. As barreiras que o homem impõe a si mesmo, no sentimento fundamental do sagrado, tornam-se o primeiro ponto de partida no qual também a delimitação no espaço tem início, e a partir do qual ela se espalha, em progressiva organização e articulação por sobre todo o cosmo físico (CASSIRER, 2004 [1925], p. 186).

Em suma, a filosofia das formas simbólicas de Cassirer nos oferece um entendimento de que o espaço vivenciado existe porque o imbuímos de uma significação simbólica. As formas simbólicas possibilitam esse “acesso” ao mundo, sendo nossas vivências e experiências fundamentais para compreender o simbólico. No caso do pensamento mítico, é a partir da

intuição mítica que os espaços se tornam sagrados, uma relação que se dá no nível do expressivo e da valoração dos lugares no nível emotivo.

Por conseguinte, a incorporação da teoria cassireriana sobre as formas simbólicas contribui na compreensão do espaço no nível da subjetivação para a objetivação, em que a riqueza do debate está na análise do espaço geográfico para além de sua dimensão física. A vida não pode ser determinada apenas por forças estruturais, como as questões políticas ou econômicas.

Vimos que no pensamento mítico a intuição/percepção do espaço e as diferenças espaciais se dão em função da tendência de metamorfose do espaço mítico, que é o espaço fluido, da expressividade pura, portanto construído pela dimensão afetiva. O interesse, logo, é apontar que as possibilidades de construir uma outra visão e relação sobre o espaço podem se dar no âmbito das formas simbólicas.

Uma Geografia das Emoções a partir das contribuições de Cassirer pode ser desenvolvida ao compreender que o espaço vivenciado, isto é, um espaço que envolve emoções e significados, pode ser refletido em termos simbólicos. Ao colocar a centralidade no sujeito e no mundo da vida, podemos refletir sobre processos de simbolização que ele institui em suas experiências e vivências. Refletir nossa relação com o espaço geográfico a partir da mediação das formas simbólicas possibilita pensá-lo não como um dado, mas segundo a perspectiva do sujeito.

Portanto, se é o sujeito quem constrói o espaço vivenciado e as emoções são parte intrínseca da experiência humana, essa relação é também mediada pelas emoções. O que pretendemos, ao construir uma Geografia das Emoções, é incorporar outras maneiras de mediação com o espaço geográfico que nem sempre podem ser quantificadas ou mensuradas.

Do ponto de vista teórico, aqui apresentamos uma possibilidade de pensar o espaço vivenciado através da mediação das formas simbólicas constituintes do mundo expressivo — a linguagem e o mito. Cassirer não é um especialista na teoria da emoção, mas é possível interpretar em sua obra a relevância desse debate porque as emoções se articulam com as formas simbólicas. Em Cassirer, o mundo emotivo articula espacialidades, por isso as emoções fazem parte da conformação simbólica do mundo. Aqui, nos propomos a pensar as emoções através do âmbito do simbólico, possibilitando um debate mais profundo sobre o mundo da cultura e do ser simbólico.

Do ponto de vista metodológico, construir uma Geografia das Emoções significa incorporar metodologias qualitativas que possam dar ênfase à experiência do sujeito e à sua percepção de mundo. Algumas das possibilidades, já amplamente trabalhadas na Geografia Cultural e Geografia Humanista, são os mapas mentais ou narrativas.

As narrativas reúnem mito e linguagem, sendo uma maneira de ressignificar, com um olhar sensível e atento à sua biografia, os espaços da vida, os acontecimentos e as relações intersubjetivas. Construídas nas e pelas experiências dos narradores, as narrativas ressignificam temporalidades e espacialidades, sendo um elo emocional dos sujeitos com suas próprias vidas. Portanto, permitem estruturar essa vida com base em laços de significado, isso é, laços emocionais.

Contar uma história, qualquer que seja ela, parte da construção do universo mítico. Nessas narrativas autobiográficas, a vida é universo mítico, o universo de crenças, valores e significados do mundo. A linguagem, em todas as suas dimensões simbólicas, possibilita “materializar” essas histórias em termos de espaço-tempo. E o que se escolhe narrar e como narrar é simbólico.

Os discursos sobre a própria vida, a experiência vivida, o lugar habitado e o tempo transitado nos dão possibilidade de interpretar esses elementos por meio de uma Geografia das Emoções particulares, singulares e individuais, que se entrelaçam na vida cotidiana — e coletiva. Esse entrelaçamento é construído de forma colaborativa, na relação entre o ser simbólico — o narrador e o ouvinte — com discursos sobre a vida cotidiana, o imaginário, as trajetórias e itinerários. Temporalidades e espacialidades são construídas nesses diálogos e nas relações emocionais estabelecidas entre esses animais simbólicos de forma produtiva, criativa, imaginativa, amistosa e num pacto de confiança.

As narrativas servem como um momento de pausa, como um momento de buscar nas histórias particulares, por meio da memória, o que significa o “eu” do espaço-tempo presente. As emoções acompanham essas narrativas porque a linguagem é poderosa. Assim, escolher trabalhar com entrevistas narrativas, histórias autobiográficas, experiências de vida, pode contribuir para entender, em termos teóricos e metodológicos, como entrelaçamos nossas vidas e como concebemos, pensamos e sentimos nossas histórias de vida dentro da vida social e cultural — isto é, o universo da cultura.

A vida cotidiana é vivida por meio das emoções e das narrativas. Contar histórias é parte fundamental do universo simbólico, portanto são fontes privilegiadas para esse olhar sensível

sobre a realidade, sobre os detalhes que animam a vida, dando vazão às experiências que nos afetam. “Como pegadas simbólicas, experiências e afetos vividos e sentidos criam espaços para interpretar aspectos de itinerários subjetivos e coletivos que, via reflexão sensível (ou sensibilidade reflexiva), podem ser transformados em aprendizagem” (SOUZA; MARTINS; TOURINHO, 2017, p. 21).

As narrativas fazem parte do universo simbólico do mito, da linguagem e da história. Do mito no sentido das crenças, de uma lógica própria, de uma verdade que não pode ser analisada pelo viés racional. Da linguagem no sentido de estruturação da vida, com um propósito, dando possibilidade de significação. Da história porque diz respeito à memória. Essas formas simbólicas compõem as geografias emocionais dos narradores, cujo conteúdo é parte central do mundo da cultura, sendo ainda parte da liberdade do ser simbólico.

Em Cassirer (2012 [1944]), a memória pode ser interpretada enquanto história, como forma simbólica, porque para o filósofo a história faz parte do ser e os elementos que compõem essa história podem evocar um eco de ressonância em nosso intelecto e nos nossos sentimentos. Aos fatos históricos é dada uma existência ideal no ato de lembrar-nos deles.

As narrativas de idosos são, assim, história de suas vidas. São histórias autobiográficas de percursos, vivências, perspectivas; uma releitura do passado, com os olhos do presente e ressignificando o futuro. O ato de olhar pra si, realizando o exercício de lembrar do que viveu, dá sentido para o eu do presente. Os lugares compõem as tramas narradas e cada fato ocorrido possui uma espacialidade, com diferentes possibilidades que podem ser interpretadas enquanto espacialidades da experiência emocional do narrador.

Sobre isso, Cassirer (2012 [1944]) afirma que os objetos históricos são corporificados em objetos físicos. É a casa, a escola, os lugares do trabalho, a comida da infância, o rio que mãe lavava roupa, o jardim da casa, a praia, a igreja. O sentido histórico das coisas dá profundidade a elas, aos eventos, e a reconstrução empírica dos fatos — na forma de narrativa — é uma necessidade de uma reconstrução histórica.

Os documentos e monumentos históricos, muitos deles construídos através de narrativas, são mensagens vivas do passado. É preciso decifrar a mensagem simbólica dada pelos fatos históricos, penetrar nos sentidos e na materialização do espírito de uma época passada. É preciso interpretar o passado, interpretação esta que é simbólica (CASSIRER, 2012 [1944]).

Essa interpretação do passado é realizada pelos próprios narradores, que trazem para o presente os elementos que fizeram parte do seu passado, ressignificando essas experiências. É



comum, nas narrativas, as pausas. Sobre as pausas, é possível interpretá-las como um momento de reflexão sobre o que foi narrado, buscando entender o fato com base num todo: a própria vida.

Mas a vida humana é um organismo em que todos os elementos implicam e explicam um ao outro. Por conseguinte, uma nova compreensão do passado nos proporciona ao mesmo tempo uma nova perspectiva do futuro, que por sua vez se torna um impulso para a vida intelectual e social. Para obter essa dupla visão do mundo em perspectiva e em retrospectiva, o historiador deve escolher um ponto de partida. Não pode encontrá-lo a não ser em seu próprio tempo. Não pode ir além das condições de sua experiência presente. O conhecimento histórico é uma resposta a perguntas definidas, resposta que deve ser dada pelo passado; mas as próprias perguntas são feitas e dadas pelo presente — por nossos atuais interesses intelectuais e necessidades morais e sociais (CASSIRER, 2012 [1944], p. 291).

Enquanto animais simbólicos, isso nos permite compreender e interpretar as relações uns dos outros com o mundo. Quando choramos ao narrar um episódio triste de nossas vidas não é preciso investigar microscopicamente o conteúdo das lágrimas porque sabemos o significado da dor enquanto emoção, o que permite estabelecer essa relação que compõe a comunicação humana através dos símbolos.

Com base no que exploramos, apresentaremos a seguir uma reflexão sobre as narrativas enquanto possibilidade de uma Geografia das Emoções e como recurso metodológico. Essa reflexão se dá pelo trabalho empírico que foi realizado com base nas narrativas de histórias de vida de pioneiros da Igreja Messiânica Mundial nas cidades de Curitiba e Ponta Grossa — PR. Os pioneiros são os membros mais antigos da igreja e a escolha por trabalhar com suas narrativas de vida se deu pelas suas experiências enquanto pessoas idosas.

## 7. DAS NARRATIVAS PESSOAIS À GEOGRAFIA DAS EMOÇÕES

*Se podes olhar, vê.  
Se podes ver, repara.*

**José Saramago, no livro *Ensaio sobre a Cegueira*.**

Quando falamos sobre a experiência do ser simbólico, como já colocado, tal experiência se dá na relação espaço e tempo. O tempo permite o movimento da vida. A passagem do tempo se dá na vivência em lugares significativos, que estruturam quem somos, as nossas crenças e a vida que acreditamos.

Refletir sobre as formas simbólicas da linguagem e do mito, por meio das narrativas, nos permite interpretar uma Geografia das Emoções que é construída como atos de formação e transformação que produzem temporalidades, espacialidades, novas significações e histórias de vida.

As narrativas são fontes privilegiadas de acesso a histórias que podem estar encobertas porque não foram vistas com um olhar sensível e investigativo, em que ao desvelar diferentes momentos de sua vida o narrador reorganiza sua história, cria laços de significado e coerência para eventos e acontecimentos que marcaram suas trajetórias, dando sentido à sua existência.

Privilegiar o sujeito, suas experiências e a forma como ele dá significado a essas experiências por meio da narrativa nos permite entender a diversidade dos “significados humanos para dar conta do vivido, do experimentado e do representado” (SUÁREZ, 2017, p. 11). O autor aponta uma “virada linguística” que trouxe para o centro do debate a linguagem com veículo e metáfora da compreensão social e uma “virada narrativa” que assinala mudanças nas formas de delimitar, classificar e organizar, dentre outros elementos, a vida emocional dos sujeitos e os sentidos e significados que (re)constroem enquanto estão narrando.

A questão simbólica e emocional, portanto, estruturam nossa relação com os lugares à medida que o tempo passa. Para compreender uma Geografia das Emoções na prática, apresentaremos, nesta parte final do trabalho, a pesquisa empírica realizada com idosos — os pioneiros da Igreja Messiânica Mundial — a partir de entrevistas narrativas.

Numa proposta semelhante, a partir da história oral, Bosi (1994) traz a memória e lembranças de idosos a partir de relatos de histórias de vida. Para a teórica,

A recriação do passado feita por pessoas simples, testemunhas vivas da história, é diferente da versão oficial que se lê nos livros. Os velhos contam a história vivida e

sofrida por eles. [...] Suas lembranças se prendem a velhos lugares. A desorganização do espaço, a ruptura brusca desse mapa afetivo, arranca dos moradores o significado mais estável da vida comum. Rouba as lembranças do passado e o sentido das pedras da cidade. E a cidade emerge cheia de alma, com sua memória política, sua memória de trabalho, as vozes de suas igrejas e ruas, seus pregões e cantigas, seus assobiadores das madrugadas (BOSI, 1994, s/p).

Aqui queremos mostrar que o espaço vivenciado, mediado pelas formas simbólicas que anima a vida e dão sentido e significado a ela, fazem parte de geografias emocionais pessoais, construídas ao longo das experiências de vida. Por isso, escolhemos trabalhar com pessoas idosas, que possuem um importante percurso de vida, para compreender, na prática, como essas geografias emocionais aparecem em narrativas de histórias de vida.

Escolher trabalhar com narrativas de história de vida não é por acaso. Acreditamos que o que se escolhe narrar sobre sua vida está ligado diretamente com o conteúdo significativo que anima nossas experiências, isto é, nossas próprias emoções. O que se narra e como se narra é parte dessa relação emocional que temos com o mundo. A narrativa é mito e linguagem, o que nos liga à discussão cassireriana.

Não se constrói uma narrativa de si sem medos, angústias, frustrações, tristezas, e também alegrias, esperanças, prazeres, sonhos. As narrativas de si, portanto, são construídas por nossas experiências emocionais e por mais que busquemos construí-las da maneira mais racional possível, articulando ideias, palavras, acontecimentos, o substrato dessas histórias narradas é a emoção. O encontro consigo mesmo é um desafio, porque é preciso buscar no íntimo aquilo que não expomos no público: nossas emoções.

Sobre isso, Castañeda e Morales (2017) colocam as narrativas dentro da ideia de rituais sociais que estão ligados à vida cotidiana e à ordem simbólica. Esses rituais permitem a edificação da vida, em que se adere o cognitivo e o sentimental.

O mundo simbólico, outro, o fazer, os laços sociais, a experiência vivida como noções do movimento da continuidade/descontinuidade levaram ao ressurgimento da epistemologia da narratividade: todo assunto humano é histórico, contextualizado, criativo e aberto ao devir (CASTAÑEDA; MORALES, 2017, p. 75).

Portanto, nos interessa pensar a relação entre emoções, espaço vivenciado e o mundo simbólico expressos e representados com base nas narrativas. Os relatos autobiográficos permitem entender a experiência humana a partir do eu, com base na experiência, na reflexão e no saber.

Neste capítulo, dividido em três partes, discutiremos o poder da narrativa no relato de experiência de vida. Na primeira discussão, nos propomos a pensar a narrativa para além de um recurso metodológico, já que o campo biográfico dialoga com nossas posições teóricas acerca do mundo simbólico, problematizados através da linguagem e do mito. Entendemos as narrativas como uma relação entre o eu, o outro e o nós, uma cumplicidade que se estabelece e cujo conteúdo emocional anima a ponte entre narrador e ouvinte. As narrativas são experiências expressadas, produzindo novos saberes e ressignificações sobre a vida dos envolvidos. Entendemos, assim, as narrativas por meio das experiências, das reflexões, dos sujeitos e dos saberes.

Em um segundo momento, apresentaremos, dentre as várias possibilidades de problematizar as narrativas, nossa escolha para a pesquisa: as entrevistas narrativas. Discutiremos algumas de suas características e elementos que devem ser levados em consideração, apontando sua estrutura metodológica.

Por fim, como reflexão final sobre as narrativas, apresentaremos a escolha analítica que fundamenta nossa análise sobre as entrevistas narrativas realizadas. Utilizando a análise de conteúdo, construímos categorias de reflexão com base nos relatos dos narradores, atentando-se para nosso percurso teórico e os objetivos de nossa explanação.

## 7.1 SOBRE NARRATIVAS: O EU, O OUTRO E O(S) NÓS

*Para apalpar as intimidades do mundo é preciso saber:  
a) Que o esplendor da manhã não se abre com faca [...].*

**Manoel de Barros**

Contar nossas histórias de vida parece tarefa fácil, afinal, quem nos conhece mais do que nós mesmos? Para além do conhecer, é preciso ter coragem, para lembrar e para esquecer de fatos, pessoas, acontecimentos. As coisas pequenas da vida são trazidas à tona, ressignificadas com os olhos da experiência — da velhice —, em que o narrador, ao oralizar sua vida através da narrativa, cada palavra, cada gesto, cada expressão emocional sobre o que é narrado, constitui, naquele mesmo ato, um processo de reflexão: do eu, do outro e do(s) nós.

Narrador e ouvinte se entrelaçam, criam nós, tornam-se cúmplices. Aquele que narra confia ao outro sua história. Aquele que ouve, escuta essa história e tenta, também, se

compreender enquanto sujeito. A unidade simbólica desses dois sujeitos se encontra, se consolida, é de significado.

O narrador constrói o poema singular que é sua vida. É criador. É também leitor de sua própria vida. Quando compartilhados, vemos alguns laços que nos unem. Alguns movimentos da vida se encontram entre os “nós”, mas o significado que damos a cada um desses movimentos é único para cada um de nós.

Essa reflexão nos faz retomar a perspectiva de Cassirer, em que a intersubjetividade, o eu e o outro e a solidariedade são parte desse ser produtivo autoconsciente e autoconfiante. O eu se reencontrando no outro, na alteridade, em função desse processo comunicativo — a narrativa.

As narrativas de história de vida são constituídas por dois elementos que discutimos como parte do universo simbólico: o mito e a linguagem. Essas formas simbólicas são a mediação para a construção de uma narrativa. Nesse sentido, entendemos a narrativa enquanto expressão e enquanto representação. Sobre isso, Bosi (1994, p. 54) afirma:

O instrumento decisivamente socializador da memória é a linguagem. Ela reduz, unifica, aproxima no mesmo espaço histórico e cultural a imagem do sonho, a imagem lembrada e as imagens da vigília atual. Os dados coletivos que a língua sempre traz em si entram até mesmo no sonho (situação-limite da pureza individual). De resto, as imagens do sonho não são, embora pareçam, criações puramente individuais. São representações, ou símbolos, sugeridos pelas situações vividas em grupo pelo sonhador: cuidados, desejos, tensões... [...]. No quadro dessas “noções gerais” que não abandonam o homem, sequer no sonho, destaquem-se as relações de *espaço* (aqui, aí, ali, dentro, fora, em cima, embaixo, à esquerda, à direita...), as relações de *tempo* (agora, já, antes, depois, sempre, nunca, ontem, hoje, amanhã...), as relações de *causa* e *consequência* (porque, para que, tal que, de modo que...). As categorias, que a linguagem atualiza, acompanham nossa vida psíquica tanto na vigília quanto no sonho. Na vigília, de modo coeso; no sonho, de modo frouxo e amortecido, mas identificável.

Relembrar, com os olhos de hoje, sobre o passado, nos possibilita perceber que a experiência de vida faz com que os fatos sejam revistos e revisitados de outra maneira. O que se escolhe narrar, onde, como, quando, bem como aquilo que é silenciado, tem como substrato a experiência emocional do narrador e a relação que estabelece com o ouvinte. Entregamo-nos emocionalmente nesse processo, com os fatos narrados, como explicamos tais fatos, as pausas e silêncios que também fazem parte da narrativa.

Nas narrativas acreditamos que pode ser apresentada a relação entre emoção, espaço vivenciado, espacialidades, mundo simbólico, visto que os fatos lembrados e narrados são aqueles significativos e, se possuem significado, também possuem uma emoção. É uma

oportunidade de resgate, troca de experiências e saberes. Portanto, ao falar sobre narrativas estamos envolvendo espacialidades e temporalidades — o espaço vivenciado.

Entendemos que a Geografia das Emoções é, também, a própria narrativa construída pelo narrador, que se estrutura nos fatos que são significativos para ele. Essa Geografia das Emoções também surge na relação do narrador com o ouvinte. Há um processo de troca, de (com)partilhar suas histórias de vida. Às vezes, o narrador escolhe o que o ouvinte quer ouvir. A relação de confiança que se estabelece ao longo desse processo vai fornecendo elementos que fazem da narrativa um entrelaçamento da experiência do eu, do outro e do nós: do narrador e do ouvinte.

Quando a sociedade esvazia seu tempo de experiências significativas, empurrando-o para a margem, a lembrança de tempos melhores se converte num sucedâneo da vida. E a vida atual só parece significar se ela recolher de outra época o alento. O vínculo com outra época, a consciência de ter suportado, compreendido muita coisa, traz para o ancião alegria e uma ocasião de mostrar sua competência. Sua vida ganha uma finalidade se encontrar ouvidos atentos, ressonância (BOSI, 1996, p. 82).

Nesse sentido, a narrativa se configura como um ritual de expressão, sendo a expressão “corresponde ao mundo da exterioridade. Exterioriza-se o que foi previamente interiorizado, o que foi intercambiado com algum outro, real ou imaginário” (CASTAÑEDA; MORALES, 2017, p. 76).

Os autores apontam a experiência vivida como central das entrevistas narrativas — é o sentido que o sujeito dá ao vivido. Por isso, a “história particular é a criação de um mito, vinculada a mitos sociais. O sujeito utiliza os mitos para explicar, orientar-se” (CASTAÑEDA; MORALES, 2017, p. 78). Esses mitos são parte de rituais, que são evocados sobre algo que o sujeito investiu e permitiu a edificação da vida, em que o sentimental adere aos rituais através da atuação para si e para os outros.

Com isso, de acordo com os autores, há alguns elementos relevantes para pensar as narrativas. O primeiro deles é a experiência. A experiência, como unidade da vida e da qualidade do devir, é constituída pelas emoções que ocorrem na realização de um ato. A experiência permite que o conteúdo no ato transformado pela imaginação — a narrativa — adapte o novo ao velho, o que não é apenas acumulação, mas ressignificação.

A experiência transforma as reservas de memória e as atualiza no ato de criação que é a vida experimentada pelos agentes sociais. A partir dessa perspectiva, a memória não é reservatório, é atualização, recreação das relações qualitativas experimentadas

no mundo. A experiência se dá em sujeitos que possuem um corpo, condição de espacialidade. O corpo suporta e dá forma ao tipo de experiência que vivemos. A experiência não é estranha ao tipo de encaixe biológico que temos. Realizamos a experiência no mundo porque nosso corpo é capaz de expressar simbolicamente a estimulação, a percepção e as sensações que produzem nossa caminhada no mundo (CASTAÑEDA; MORALES, 2017, p. 85).

Essa experiência inclui o diálogo do eu (capacidade de criação, ação), o meu (o que os outros pensam) e eu mesmo (valorização da ação), na visão dos autores. A reflexão sobre essa relação vincula o particular ao universal e constrói uma epistemologia ligada à prática, na qual a cultura é chave central para que o sujeito reflita sobre seus atos, numa dialética de continuidade/descontinuidade que compõe a pluralidade humana.

Esses processos são parte da construção da subjetividade, que não acontece por uma única via, mas no intercâmbio com os outros, sustentado pelo imaginário e o simbólico, o externo e o interno. Os autores valorizam, ainda, o saber como produto da experiência de vida, das relações (inter) (intra) subjetivas. Pela ação, os sujeitos mobilizam os saberes encarnados na própria vida e os saberes que mediam simbolicamente e imaginariamente os papéis sociais.

Sobre isso, “Na ação o sujeito não pode separar-se das formas em que investe nos objetos, do que coloca como interesse, como intersecção do imaginário e do simbólico” (CASTAÑEDA; MORALES, 2017, p. 88). Essa reflexão coaduna com nosso debate sobre a filosofia das formas simbólicas e a autonomia do ser simbólico em investir significado nas coisas do mundo.

A ação tem história, por isso o que se experiencia hoje é resultado da experiência de outros no passado. “É produto simbólico assim como a linguagem sedimenta variadas formas de explicar a ação; designa verbos, instrumentos e posicionamentos corporais específicos” (CASTAÑEDA; MORALES, 2017, p. 89).

Como produto simbólico, as narrativas sempre fizeram parte da história da humanidade, sendo uma forma “artesanal de comunicação”, nos termos de Benjamin (1994), em que é possível intercambiar experiências, isto é, as narrativas possibilitam o afloramento de experiências vividas. Tal questão é possível graças ao uso da memória, que de acordo com o autor, é a “musa da narrativa”.

A partir da memória, pode-se ressignificar as experiências vividas, num diálogo entre o passado e o presente, num trajeto de idas e vindas (antes e o depois). De acordo com Benjamin (1994), às vezes não é o fato, ou o acontecimento, que chama a atenção e, sim as circunstâncias,



as sensibilidades, os espaços, os vazios, que permeiam a rememoração. São essas sensibilidades que nos interessam ao investigar a Geografia das Emoções.

A narrativa tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja em um ensinamento moral, seja em uma sugestão prática, um provérbio ou uma norma de vida — de qualquer maneira, o narrador é um ser humano que sabe dar conselhos (BENJAMIN, 1994). Para o autor, a arte da narrativa tem se tornado cada vez mais rara porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis, com a difusão da informação na contemporaneidade seria responsável por esse declínio.

Nesse sentido, acreditamos que há uma unidade simbólica entre os envolvidos nesse processo, por isso é preciso um olhar sensível sobre essa relação. Trabalhar com narrativas, em nossa reflexão, vai além de um recurso metodológico. As narrativas nos fornecem elementos para pensar uma Geografia das Emoções, dados pelos fatos narrados, pela forma como foram narrados, pela relação que estabelecemos com o narrador. Ao interpretar essas narrativas à luz de nossa reflexão teórica, que envolve o universo simbólico, estamos também construindo uma outra narrativa, com base nas relações de sentido e significado que se entrelaçam entre os envolvidos, conforme elementos construídos na figura 5.

FIGURA 5 — AS NARRATIVAS E O UNIVERSO SIMBÓLICO



ELABORAÇÃO: a autora (2018)

Portanto, salientamos que há limitações da análise dessas narrativas. Tornamo-nos cúmplices dessas histórias de vida. Assim, colocamos que a subjetividade do pesquisador e da pesquisadora também está em jogo, porque ambos não são apenas receptores de dados. As interpretações, impressões, descrições dos fatos narrados também são construídos com base na trajetória desses intelectuais, que, dessa forma, (re)interpretam e (re)significam o outro.

Há, nessa troca, uma análise sobre as reações emocionais que aparecem no diálogo entre o narrador e o ouvinte: o choro, o sorriso, o olhar distante, o olhar desapontado, o olhar para baixo. Os silêncios, as pausas, as respirações profundas, os gestos dão a vivacidade dessa troca. Reconhecemos esses elementos no corpo e na narrativa: a unidade simbólica liga o narrador e o ouvinte.

Com base na reflexão que fizemos sobre as formas simbólicas, as narrativas podem ser compreendidas a partir das explicações sobre o mito, a linguagem, a arte, a religião e a história. “A poesia não é uma simples imitação da natureza; a história não é uma narração de fatos e acontecimentos mortos. A história, assim como a poesia, é um sistema do nosso autoconhecimento, um instrumento indispensável para construir nosso universo humano” (CASSIRER, 2012 [1944], p. 335). Assim, podemos entender as narrativas como arte, poesia de autoconhecimento, representadas a partir da linguagem, expressadas com base no imaginário do universo mítico e, no caso da nossa pesquisa, também baseadas na experiência religiosa. Portanto, essas formas simbólicas possibilitam entender essas narrativas em termos espaciais e temporais, atentos às emoções que amalgamam tais histórias de vida.

Nesse viés, nossa escuta está atenta aos espaços, emoções, subjetividades e sensibilidades que estão presentes na relação dos narradores com os lugares, sendo essa relação a própria construção de suas vidas e experiências. De acordo com Benjamin (1994), “metade da arte narrativa está em evitar explicações”, isso porque a narrativa possui múltiplas interpretações, tanto para o narrador quanto para ouvinte, o que revela sua amplitude, universalidade, pluralidade e, conseqüentemente, sua validade.

Preza-se, portanto, a espontaneidade do narrador, suas crenças e verdades, isso é, o que é real e significativo para eles. Entendemos que a espontaneidade na escolha sobre o que narrar e como narrar constitui uma relação emocional com o universo simbólico, tendo a religião como forma simbólica conformadora.

As narrativas são representações ou interpretações do mundo. Nesse sentido, não “estão abertas a comprovação e não podem ser julgadas como verdadeiras ou falsas, pois

expressam a verdade de um ponto de vista em determinado tempo, espaço e contexto sóciohistórico” (MUYLAERT *et al.*, 2014, p. 195).

A narrativa, portanto, pode suscitar nos ouvintes diversos estados emocionais, tem a característica de sensibilizar e fazer o ouvinte assimilar as experiências de acordo com as suas próprias, evitando explicações e abrindo-se para diferentes possibilidades de interpretação. Interpretação não no sentido lógico de analisar de fora, como observador neutro, mas interpretação que envolve a experiência do pesquisador e do pesquisado no momento da entrevista e as experiências anteriores de ambos, transcendendo-se assim o papel tradicional destinado a cada um deles (MUYLAERT *et al.*, 2014, p. 194).

Sobre o uso de narrativas, Jovchelovitch e Bauer (2013) afirmam que contar histórias é uma forma elementar de comunicação humana e, independentemente do desempenho da linguagem, é uma capacidade universal. Na estrutura de uma narrativa o contexto é dado, os acontecimentos são sequenciais e terminam em um determinado ponto. Além disso, não é apenas uma listagem de acontecimentos, mas uma tentativa de ligá-los, tanto no tempo como na dimensão do sentido.

Para os autores, não há experiência humana que não possa ser expressa na forma de uma narrativa, sendo que através das narrativas as pessoas se lembram de acontecimentos de suas vidas, “colocam a experiência em uma sequência, encontram possíveis explicações para isso, e jogam com a cadeia de acontecimentos que constroem a vida individual e social” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2013, p. 91). As colocações são indexadas no tempo e no espaço, se referem à experiência pessoal e são detalhadas com um enfoque em acontecimentos e ações.

No ato de contar histórias há duas dimensões: a cronológica (narrativa como sequência de episódios) e a não-cronológica (construção de um todo a partir de sucessivos acontecimentos ou a configuração de um “enredo”). É o enredo que dá coerência e sentido à narrativa, bem como fornece o contexto em que nós entendemos cada um dos acontecimentos, atores, descrições, objetivos, moralidade e relações que geralmente constituem a história (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2013).

As narrativas representam fatos que, para o narrador, são relevantes e fazem parte de sua realidade e da sua construção enquanto ser. Nós somos o que vivemos, que experienciamos, o que acreditamos. No ato de narrar colocamos as múltiplas representações que temos da vida, das histórias que vivemos e dos lugares em que estivemos.

Sobre isso, Kleres (2010) discorre sobre as emoções em análises narrativas, partindo da premissa que a experiência humana tem uma dimensão narrativa. Para o autor, é preciso compreender que a natureza das emoções é narrativa e que as narrativas são emocionais. Apesar de algumas diferenças teóricas, podemos identificar uma ideia recorrente: a noção de que as emoções estão embutidas nas narrativas e são de fato apreendidas socialmente através delas.

Os elementos narrativos são materiais e significativos para o narrador e possuem um contexto espacial e temporal. Uma característica constitutiva das narrativas é a temporalidade. O passado narrativo é indispensável para a compreensão de qualquer instância presente de emocionalidade. Em vez de se questionar sobre quais são as emoções presentes nessas narrativas, é relevante focar sobre as especificidades das situações, tais como os atores envolvidos, o cenário, as ações reais etc. Esses aspectos formam os elementos integrantes de uma emoção narrativa. Assim, se as emoções são narrativas, a experiência emocional é, então, constituída pelas circunstâncias situacionais, eventos e condições que são importantes para o sujeito emotivo (KLERES, 2010).

Lindón (2008), no âmbito da Geografia, destaca as dificuldades metodológicas em trabalhar o espaço como experiência ou vivência, visto que é necessário estudá-lo a partir da perspectiva do sujeito que o experimenta, isto é, não é possível vê-lo de fora do sujeito. Assim, o espaço não pode ser reduzido nem a uma localização, nem tampouco como produto da sociedade ou de um grupo social, produto que sempre pode ser observado e medido.

Pensar o espaço a partir da questão da experiência daria à Geografia a mudança de uma visão exocêntrica (com enfoques materialistas e externos ao sujeito-habitante) para outras, “egocêntricas”, que partem do ponto de vista do sujeito, o que implica um desafio considerável particularmente do ponto de vista metodológico (LINDÓN, 2008).

Nessa visão “egocêntrica” é preciso encontrar um ponto médio, isto é, uma mediação que não deixe de lado a questão material do espaço, mas que não esqueça o todo não material com o qual os sujeitos dão sentido a espaço (LINDÓN, 2008).

Este planteamiento resulta pertinente para preguntarnos por la construcción social del espacio y los lugares. En esta perspectiva, el constructivismo geográfico no representaría una mediación en el sentido más literal de la expresión, o la búsqueda del punto medio, sino la revalorización de otras dimensiones: El punto de vista del sujeto es una mirada desde adentro, o dicho de otra forma es una mirada desde la perspectiva del sujeto que habita el lugar — ya sea un habitar circunstancial o prolongado —, que es reconstruida por el geógrafo a través de la interpretación. En cierta forma podría

considerarse como una de las formas de betweenness propuestas por Entrikin (1991) (LINDÓN, 2008, p. 11)<sup>41</sup>.

Para a autora, ao olhar no espaço a imaterialidade associada ao material, têm-se o desafio no sentido de compreender a vivência espacial do outro. No entanto, temos que reconhecer que essas formas de compreensão da experiência espacial do outro sempre serão a partir do nosso lugar no mundo, o que implica um acúmulo de teorias e conceitos que criam um acervo, resultantes também de nossas próprias vivências.

Alguns questionamentos podem ser centrais para compreender essa experiência espacial do outro: Como compreender e interpretar o que o outro experimenta acerca de um lugar? Como compreender a vivência do lugar do outro? Para Lindón (2008), embora haja outras áreas de conhecimento em que a discussão do “outro” está avançada, a discussão na Geografia vai além do “outro”, mas diz respeito mais especificamente ao espaço vivido, representado, percebido ou experimentado pelo outro.

El trabajo de campo experiencial, de sesgo claramente humanista, lleva consigo la esencia de las aproximaciones cualitativas en las Ciencias Sociales: La importancia de construir el acercamiento con el otro, de permitir la empatía, aun cuando el establecimiento de estos lazos pueda prolongar los tiempos necesarios para el trabajo de campo. Y luego, una vez, tejidas esas bases interpersonales este tipo de acercamiento también reconoce la importancia de que el investigador asuma en su trabajo de campo la posibilidad de compartir experiencias no previstas con el sujeto de estudio, pero que forman parte del mundo cotidiano del sujeto (LINDÓN, 2008, p. 12)<sup>42</sup>.

Para compreender essa experiência espacial das pessoas é preciso sair da visão tradicional que “sobrevoa a superfície terrestre” e caminhar e parar nos espaços. Assim, os geógrafos e geógrafas poderiam reconstruir as espacialidades que as pessoas podem ver e sentir

---

41 “Esta abordagem é relevante para nos perguntar sobre a construção social do espaço e dos lugares. Nesta perspectiva, o construtivismo geográfico não representaria uma mediação no sentido mais literal da expressão, ou a busca do ponto médio, mas a reavaliação de outras dimensões: o ponto de vista do sujeito é um olhar de dentro, ou dizer de outra maneira é um olhar da perspectiva do assunto que habita o lugar – seja ele uma habitação circunstancial ou prolongada – que é reconstruída pelo geógrafo através da interpretação. De certa forma, pode ser considerado como uma das formas de intercessão propostas por Entrikin (1991)” (LINDÓN, 2008, p. 11, tradução nossa).

42 “O trabalho de campo experiente, com um viés claramente humanista, traz consigo a essência das abordagens qualitativas nas Ciências Sociais: a importância de construir a abordagem com o outro, de permitir a empatia, mesmo quando o estabelecimento desses laços pode prolongar os tempos necessário para o trabalho de campo. E então, uma vez que essas bases interpessoais são tecidas, esse tipo de abordagem também reconhece a importância do pesquisador assumindo em seu trabalho de campo a possibilidade de compartilhar experiências imprevistas com o tema do estudo, mas que fazem parte do mundo cotidiano do assunto” (LINDÓN, 2008, p.12, tradução nossa).

num lugar, e não seguir limitados às concepções clássicas que são alheias às pessoas (LINDÓN, 2008).

De acordo com a autora, essa compreensão se dá a partir de metodologias qualitativas, que constituem uma janela para se aproximar dos significados que as pessoas atribuem aos lugares, às práticas espaciais, aos significados do fazer espacial das pessoas, à experiência espacial de maneira integral. Essas “geografias construtivistas” assinalam que é através dessas práticas com sentido e esses significados sobre os espaços da vida que as pessoas constroem seu dia a dia e onde se desenrolam sua existência. Assim, os significados dos espaços só surgem a partir das ações ou práticas das pessoas.

Compreender os sujeitos, suas vivências e experiências, bem como suas práticas espaciais pede uma pergunta norteadora. Lindón (2008) acredita que a pergunta prévia é: Como captar essas práticas com sua espacialidade? A teórica acredita que há três caminhos possíveis. Um deles é a observação das práticas e suas espacialidades. Outro caminho metodológico é compreender essas práticas e suas espacialidades através de imagens diversas. E um outro caminho é analisar os discursos das próprias pessoas que realizam essas práticas, caminho esse escolhido para o presente trabalho. Estes caminhos, especialmente o de relatos e discursos, são muito poucos ou quase nada transitados pela Geografia Tradicional e requerem se abrir ao estudo da linguagem verbal e gestual e também às discussões da linguística, da psicologia cognitiva e da filosofia narrativa.

Cuando las prácticas espaciales son narradas o relatadas por el sujeto-habitante que las ha realizado, el relato incluye una riqueza adicional a la caracterización de los acontecimientos, que siempre estarán más o menos distorsionados en relación con los hechos que le dieron origen. Esa riqueza adicional consiste en que los acontecimientos (la componente fáctica) se va articulando en la narrativa con retazos de una trama de sentido que para el sujeto tiene valor, y constituye parte de los cristales a través de los cuales ve y evalúa el mundo, y actúa en él. Entonces, si el tercer camino metodológico del discurso sobre las prácticas y su espacialidad es una apuesta legítima y de gran potencial para la investigación geográfica cualitativa, dentro de todas las formas de discursividad, las narrativas de vida constituyen uno de los núcleos de mayor riqueza, y dentro de ellas las que denominamos narrativas de vida espaciales [...]. (LINDÓN, 2008, p. 16)<sup>43</sup>.

---

43 “Quando as práticas espaciais são narradas ou relacionadas pelo sujeito-habitante que as criou, a história inclui uma riqueza adicional à caracterização dos eventos, que sempre será mais ou menos distorcida em relação aos eventos que a deram origem. Essa riqueza adicional consiste em que os eventos (o componente factual) são articulados na narrativa com fragmentos de um enredo de significado que para o sujeito tem valor e constitui parte dos cristais através dos quais ele vê e avalia o mundo, e agir sobre isso. Assim, se o terceiro caminho metodológico do discurso sobre as práticas e sua espacialidade é um potencial legítimo e grande para a pesquisa geográfica qualitativa, em todas as formas de discursividade, as narrativas da vida constituem um

Ao contarem suas histórias, as pessoas vão construindo os significados de suas experiências, em que a construção do significado, portanto, surge da narração. Nas narrativas, além de explorar o que é dito, é relevante explorar como as coisas são ditas, isso é, a partir do próprio ato de narrar. No não dito também estão expressos os significados da experiência, a partir do silêncio, do lacrimejar dos olhos, da respiração aliviada. Nesse sentido, de acordo com Muylaert *et al* (2014), o importante é o que está acontecendo no momento da narração, em que são ressignificadas as experiências do passado.

Las biografías constituyen peculiares articulaciones espacio temporales de las vivencias y los acontecimientos cotidianos (de las prácticas y su sentido) de cada sujeto a lo largo de su vida siempre contextualizada históricamente. Las trayectorias biográficas son parte de ese sustrato sobre el cual se puede observar nuestro núcleo de interés. Es en las biografías en donde lo cotidiano se constituye en memoria que perdura para volver a actualizarse. Los cuerpos, con su gestualidad expresan parte de esa memoria delo vivido. Es en los sujetos, en cada vida, donde se producen los entrelazamientos de la cotidianidad, la subjetividad, las corporeidades y las emociones, a lo largo de la biografía (LINDÓN, 2012, p. 705).

Fazer parte dessas (re)construções de histórias de vida nos permite ser cúmplices dos narradores. Aos poucos, eles vão entregando suas histórias mais íntimas, inclusive aquelas que não queriam lembrar. No caso dos pioneiros da Igreja Messiânica Mundial, um olhar generoso sobre o passado, com os olhos do presente, cuja experiência religiosa desses narradores é significativa nesse processo, faz com que estejamos atentos às minúcias da vida cotidiana e as emoções que entrelaçam essa biografia. A liberdade do ser simbólico permite o autoconhecimento, mediado pela linguagem — a narrativa. A linguagem, enquanto energia do espírito, permite conformar o mundo da cultura, um mundo de sentido e significado.

---

dos núcleos mais ricos, e dentro deles o que chamamos narrativas de vida espacial [...]" (LINDÓN, 2008, p. 16, tradução nossa).



## 7.2 SOBRE METODOLOGIAS QUALITATIVAS: O USO DE ENTREVISTAS NARRATIVAS

*Um bom poema  
leva anos  
cinco jogando bola  
mais cinco estudando sânscrito  
seis carregando pedra  
nove namorando a vizinha,  
sete levando porrada,  
quatro andando sozinho,  
três mudando de cidade,  
dez trocando de assunto,  
uma eternidade, eu e você,  
caminhando junto.*

**Paulo Leminski**

As narrativas podem ser capturadas a partir de entrevistas narrativas, que empregam um tipo específico de comunicação cotidiana: o contar e escutar histórias. A narração segue um esquema autogerador, sendo mínima a influência do entrevistador. O uso da metodologia narrativa pressupõe trocas, diálogo, confiança entre o narrador e o ouvinte.

Há diferentes metodologias que podem ser empregadas para o uso de narrativas. Em nossa análise, optamos por trabalhar com entrevistas narrativas, focando nas histórias de vida de pessoas idosas — os pioneiros da Igreja Messiânica Mundial —, e utilizando uma pergunta geradora. Nosso arcabouço teórico é o pilar central para entender essas narrativas em termos simbólicos e emocionais, portanto, construtoras de espacialidades materializadas no ator de narrar.

Nesse momento, detalharemos o que é a entrevista narrativa e quais são os caminhos possíveis de aplicação e análise dessas entrevistas. De acordo com Jovchelovitch e Bauer (2013, p. 95):

Ela [a entrevista narrativa] é considerada uma forma de entrevista não estruturada, de profundidade, com características específicas. Conceitualmente, a ideia da entrevista narrativa é motivada por uma crítica do esquema pergunta-resposta da maioria das entrevistas. No modo pergunta-resposta, o entrevistador está impondo estruturas em um sentido tríplice: a) selecionando o tema e os tópicos; b) ordenando as perguntas; c) verbalizando as perguntas com sua própria linguagem.

Há alguns pontos essenciais para a preparação da pesquisa: familiaridade com o campo de estudo; lista de perguntas exmanentes (questões exmanentes refletem os interesses do pesquisador, suas formulações e linguagens). O ponto crucial da tarefa é traduzir questões

exmanentes em questões imanentes, ancorando questões exmanentes na narração, e fazendo uso exclusivamente da própria linguagem do entrevistado. Para tanto, a entrevista narrativa segue algumas fases, conforme a tabela a seguir:

TABELA 2 — FASES DE EXECUÇÃO DA ENTREVISTA NARRATIVA

<b>Fase</b>	<b>Regras</b>
<b>Preparação</b>	Exploração do campo; formulação de questões exmanentes
<b>1) Iniciação</b>	Formação do tópico inicial para narração; emprego de auxílios visuais
<b>2) Narração central</b>	Não interromper; somente encorajamento não verbal para continuar a narração; esperar para os sinais de finalização
<b>3) Fase de perguntas</b>	Somente “Que aconteceu então?”; não dar opiniões ou fazer perguntas sobre atitudes; não discutir sobre contradições; não fazer perguntas do tipo ‘por quê?’; ir de perguntas exmanentes para imanentes
<b>4) Fala conclusiva</b>	Parar de gravar; são permitidas perguntas do tipo ‘por quê?’; fazer anotações imediatamente depois da entrevista

FONTE: Jovchelovitch e Bauer (2013).  
ELABORAÇÃO: SILVA, Marcia (2016)

Os autores apontam que a narrativa privilegia a realidade do que é "experenciado" pelos contadores de história: a realidade de uma narrativa refere-se ao que é "real" para o contador de história. Além disso, não copiam a realidade do mundo fora delas: elas propõem representações/interpretações particulares do mundo. Uma voz específica em uma narrativa somente pode ser compreendida em relação a um contexto mais amplo.

A narração pode ser terapêutica, pode produzir uma renovação do sofrimento e das ansiedades associadas com a experiência que é narrada. No caso de idosos, a narrativa é uma maneira de manter suas histórias vivas, histórias essas que nem sempre são vistas como especiais e por isso não recebem a atenção devida. Por isso, é necessário escutar a narrativa e reproduzi-la com todos os detalhes e considerações possíveis.

Sobre isso, Gancho (1991) traz alguns elementos fundamentais das narrativas: enredo, personagens, tempo, espaço e narrador. Esses elementos respondem algumas perguntas tais como: “O que aconteceu?”, “Quem viveu os fatos?”, “Como?”, “Onde?”, “Por quê?”. Para a autora, a narração faz parte da história da humanidade desde os primórdios, com as gravações

nas pedras, os mitos transmitidos entre as gerações, as narrativas religiosas, entre outras questões.

De acordo com Flick (2009, p. 109), as narrativas são uma alternativa para abordagem de mundos individuais de experiências, que “permitem ao pesquisador abordar o mundo experimental do entrevistado, de modo mais abrangente, com a própria estruturação desse mundo”.

O uso de narrativas tem avançando em pesquisas de cunho qualitativo. O autor considera que há dois principais métodos que empregam narrativas: a entrevista narrativa e a entrevista episódica.

No caso da entrevista narrativa, Flick (2004) afirma que a tarefa do entrevistador é fazer com que o informante conte uma história que tenha participado, da área de interesse do entrevistador, do início ao fim. Assim, o entrevistador, no caso o pesquisador, tem papel fundamental na condução da entrevista narrativa.

Nessa condução, alguns elementos são essenciais. O primeiro deles é a formulação de uma “questão gerativa narrativa”, que tem por objetivo estimular a narrativa principal. Em seguida, há estágios das investigações da narrativa, em que alguns fragmentos da narrativa são estimulados a serem mais detalhados. A última fase da entrevista narrativa é chamada a “fase de equilíbrio”, possibilitando ao entrevistado o equilíbrio da história, encontrando um significado, um denominador comum para toda a narrativa (FLICK, 2004).

O autor afirma que a formulação da questão gerativa narrativa deve ser clara e, no entanto, específica sobre o tema. Um exemplo de questão gerativa narrativa na entrevista narrativa é a seguinte: “Eu quero que você me conte a história de sua vida. A melhor maneira de fazer isso seria você começar pelo seu nascimento, desde bem pequeno, e, então, contar todas as coisas que aconteceram, um após a outra, até o dia de hoje. Você não precisa ter pressa, e também pode dar detalhes, porque tudo que for importante para você me interessa” (HERMANNNS, 1995, p. 182 *apud* FLICK, 2004, p. 110).

Conforme Flick (2004), é fundamental que não haja interrupções na condução de uma entrevista narrativa, nem a criação de dificuldades para o entrevistado, com, por exemplo, perguntas do tipo “A que isso se refere?” ou “Será que esse problema não poderia ter sido administrado de outra maneira?”. A melhor forma de conduzir a entrevista narrativa é estimular o entrevistado a partir de sinais com a cabeça, por exemplo, ou expressões como “hums”,

“uhum”, demonstrando empatia com o que está sendo narrado, bem como o interesse em entender a história, o que estimula o entrevistado a continuar sua narrativa até o final.

Ao fim da história, pode-se conduzir ao estágio das investigações narrativas, que consiste em

[...] fragmentos de narrativas que ainda não tenham sido executadas ou trechos que não tenham ficado claros são novamente utilizados pelo entrevistador com uma outra pergunta gerativa narrativa (por exemplo, “Você me disse antes como aconteceu de você se mudar de X para Y. Eu não entendi como ficou sua doença depois disso. Você poderia me contar essa parte da história com um pouquinho mais de detalhes?”) (FLICK, 2004, p. 111).

Na fase seguinte, chamada de “fase de equilíbrio”, aumenta-se o número de perguntas abstratas com o objetivo de descrever e argumentar elementos da narrativa.

A entrevista narrativa é uma ótima ferramenta metodológica para extrair histórias de vida. No entanto, Flick (2004) resalta alguns problemas na condução da entrevista. O autor argumenta que pode haver uma violação sistemática das expectativas dos papéis de ambos os participantes, especialmente no sentido de que não são realizadas perguntas no sentido usual da palavra (pressupõe certa espontaneidade do entrevistado) e porque não é comum a concessão de um espaço para narrativas na vida cotidiana. Além disso, é possível que haja certas características das pessoas que podem inibir a condução de uma entrevista narrativa, como timidez, vergonha, pouca comunicação, desconfiança e também as diferenças culturais (FLICK, 2004).

Devido a esses problemas, faz-se novamente necessário um treinamento para entrevistadas cujo foco esteja na escuta ativa — ou seja, comunicando o interesse sem intervir —, e nos modos de manter a relação com o entrevistado. Esse treinamento deve-se adequar-se à questão concreta de pesquisa e ao grupo alvo específico cujas narrativas se querem buscar. Para isso, recomendam-se mais uma vez a interpretação de papéis e as entrevistas de ensaio. As gravações devem ser avaliadas sistematicamente, por um grupo de pesquisadores, em relação a problemas na condução da entrevista e na atuação do entrevistador. Uma precondição para o sucesso na condução da entrevista é explicar o caráter específico da situação de entrevista ao entrevistado. Para essa finalidade, comprova-se a utilidade de prestar uma atenção especial à explicação, em detalhes, dos objetivos e dos procedimentos durante a fase de recrutamento de entrevistados (FLICK, 2004, p. 114-115).

O autor afirma que “a entrevista narrativa e a metodologia a ela agregada salientam o fato de que as entrevistas qualitativas devem corresponder à estrutura e à *Gestalt* de como as experiências são feitas” (FLICK, 2004, p. 115). Em sua análise, as entrevistas narrativas estão

no dilema entre a liberdade e a limitação temática, cuja resolução pode ser conduzida ao oferecer ao entrevistado um escopo para que relatem sua história. Intervenções concretas devem ser realizadas ao final da entrevista, abordando tópicos mencionados e realizando perguntas mais diretas; a questão gerativa narrativa serve não só para estimular a narrativa, mas também para concentrar a narrativa na área de interesse do entrevistador.

Conforme Kleres (2010), as entrevistas e análises narrativas oferecem excelente acesso a essas dimensões da experiência humana. Especificamente, a noção de narrativa das emoções nos permite estender a análise narrativa à investigação empírica das emoções. Com base nessa noção, muitas dimensões da análise narrativa são de fato indicativas de emoções. A análise emocional não pode e não deve parar no nível narrativo, mas deve incluir outros marcadores linguísticos de emoções também.

The crucial idea to be taken from this is that the narrative elements of a story together configure emotional experience. The gestalt of actors, events, conditions, thoughts, feelings, etc. constitutes an emotion. From the constructivist perspective of narrative analysis we can add the emphasis, that subjective representations of these elements, their significance, are highly contingent (KLERES, 2010, p. 185)<sup>44</sup>.

Analisando os componentes narrativos e suas relações dentro da história, a análise narrativa analisa exatamente os antecedentes da experiência emocional. Mostra-nos quais elementos compõem a experiência subjetiva e como se relacionam uns com os outros. Assim, as narrativas não nos apresentam apenas a dimensão cognitiva das emoções, mas também a emocionalidade, pois é uma parte inextricável da narrativa (KLERES, 2010).

Sobre os elementos que compõem uma narrativa, na construção de uma Geografia das Emoções, o elemento espaço é fundamental, pois é onde se passa a ação numa narrativa. De acordo com Gancho (1991, p. 23), “O espaço tem como funções principais situar as ações dos personagens e estabelecer com eles uma interação, quer influenciando suas atitudes pensamentos ou emoções, quer sofrendo eventuais transformações provocadas pelos personagens”. A autora faz, ainda, uma diferenciação entre os termos espaço e ambiente, em que o espaço remete a um lugar físico e o ambiente a um “lugar” psicológico, social, econômico,

---

44 “A idéia crucial a ser tirada disso é que os elementos narrativos de uma história juntos configuram a experiência emocional. A gestalt de atores, eventos, condições, pensamentos, sentimentos, etc. constitui uma emoção. A partir da perspectiva construtivista da análise narrativa, podemos acrescentar a ênfase, que as representações subjetivas desses elementos, seu significado, são altamente contingentes” (KLERES, 2010, p. 185, tradução nossa).

sendo uma confluência do espaço e do tempo, além do clima. O clima, nesse contexto, refere-se a um conjunto de determinantes que cercam os personagens.

Algumas das funções do ambiente é situar os personagens no tempo, no espaço e no grupo social; ser a projeção dos conflitos vividos pelos personagens; estar em conflito com os personagens; dar andamento ao enredo. O ambiente, de acordo com Gancho (1991), caracteriza-se pela época, por características físicas e aspectos socioeconômicos, psicológicos, morais e religiosos. Nesse viés, podemos identificar ambiente enquanto contexto, que leva em consideração o tempo e o espaço.

O lugar em que acontece a narrativa, o tempo presente e o pacto de confiança devem ser considerados ao escolher essa metodologia. Ao narrador deve ser entregue o poder de construir livremente seu relato, selecionando certas experiências espaciais de sua memória de acordo com estratégias discursivas e rememorativas próprias do narrador (LINDÓN, 2008).

Nossa proposta em trabalhar com uma metodologia qualitativa como as entrevistas narrativas se dá especialmente pelas possibilidades que apresenta ao trabalhar com experiências de vida. A partir dessas experiências é que podemos compreender distintas espacialidades, que também são experienciadas a partir da emoção.

### 7.3 A METODOLOGIA DE ANÁLISE DAS ENTREVISTAS NARRATIVAS: ANÁLISE DE CONTEÚDO

As entrevistas realizadas entre os meses de janeiro e maio de 2018 com membros da Igreja Messiânica Mundial do Brasil foram baseadas na metodologia de entrevista narrativa, já abordada anteriormente, com a utilização de uma pergunta geradora. A pesquisa não previu um número exato de entrevistas, portanto, não trabalhou com a ideia de amostragem, tendo em vista sua natureza qualitativa, em que cada entrevista narrativa é única e fornece elementos importantes para a discussão da tese no geral.

Várias são as possibilidades de análise de entrevistas narrativas, que vão de acordo com o interesse do pesquisador ou da pesquisadora para sua reflexão. Esse é o grande desafio da pesquisa: decidir quais elementos da entrevista são importantes e como alguém os registra e interpreta. Outro desafio é compreender as camadas de significados que aparecem nas narrativas (WILES; ROSENBERG; KEARNS, 2005).

Conforme os autores, a análise da entrevista narrativa é uma forma de interpretar uma conversa ou história dando-se atenção aos significados incorporados e avaliações do falante e seu contexto. “We then provide an illustrative example of how narrative analysis can be used to access the nuances of interview talk, especially in situations where participants are exploring ideas that are characterized by complexity or charged with emotion (WILES; ROSENBERG; KEARNS, 2005, p. 89)<sup>45</sup>.

O que buscamos refletir e interpretar é que as narrativas, os fatos narrados, a maneira como são narrados, a escolha cronológica, os detalhes, as conexões entre os momentos, as expressões da narrativa, as pausas, suspiros, brilhos no olhar, sorrisos e outros elementos, fazem parte do universo emocional que constitui nossas vidas e nossas experiências com o mundo. Do ponto de vista do mundo da cultura, das subjetividades e da liberdade do espírito, esses fatos são simbólicos não só porque são significativos, mas porque são alicerçados por elementos que possibilitam a estruturação da vida e da narrativa.

As narrativas se espacializam e a conformação desses espaços, que em nossa interpretação se dá em termos simbólicos, faz parte, então, da nossa interpretação das informações construídos pelas narradoras e narradores. Ao utilizarmos a teoria de Cassirer sobre a forma simbólica da linguagem, acreditamos que a linguagem é conformadora de espaços de ações, portanto, assim como as emoções, nos faz agir e lidar com acontecimentos significativos, orientando nossas vidas, especialmente em nossas relações intersubjetivas.

Assim, nossa metodologia analítica das narrativas construídas se dá com a interpretação espacial, tendo em vista a linguagem como conformadora da realidade. Temos, nessas narrativas, a experiência de espaços de ação específicos. Em nossa análise, emoção e sentido é que configuram o lugar, e o que se escolhe narrar tem a ver com sentimento que o narrador tem pelo lugar.

As narrativas, além de serem estruturadas numa questão espaço-tempo, também são influenciadas pelo contexto em que são geradas, a leitura que o narrador tem do seu passado, a maneira como ressignifica os fatos já ocorridos e a perspectiva que tem ao olhar para seu futuro.

Para Wiles, Rosenberg e Kearns (2005), as abordagens narrativas possuem grande potencial para os geógrafos e geógrafas interessados na dinâmica da vida cotidiana. Nas

---

45 “Nós, então, fornecemos um exemplo ilustrativo de como a análise narrativa pode ser usada para acessar os nuances de entrevistas, especialmente em situações onde os participantes estão explorando ideias que são caracterizadas por complexidade ou carregada de emoção” (WILES; ROSENBERG; KEARNS, 2005, p. 89, tradução nossa).



narrativas, há uma sequência de eventos conectados, tipo de coerência temática ou estrutural (usualmente temporal) que revelam como as pessoas aprendem, explicam, compreendem, organizam e dão significado às suas experiências.

When geographers undertake interviews, they generally expect the interviewee to provide an account of their experiences. The account may take the form of a series of facts (e.g. I go to work), a description of an event or experience (e.g. walking to work, I got caught in the rain), an evaluation of an event or experience (e.g. walking in the rain is depressing), or a more complex self-reflection on what the event or experience means to the individual (e.g. by walking to work, I am helping to preserve the environment). The interview itself takes place in a particular socio-spatial context. Any combination of these elements is what makes up an interview, and every interview is in this sense unique (WILES; ROSENBERG; KEARNS, 2005, p. 89-90).<sup>46</sup>

Ao compreender que as emoções nos fazem agir, as ações presentes nas narrativas também fazem parte das experiências emocionais do narrador e possuem lugares específicos e tempos específicos. A forma de narrar tais fatos, as expressões faciais, o choro que comumente está presente nas narrativas, mostram que tais fatos não são simples acontecimentos, mas elementos fundamentais em que as pessoas se (re)conhecem. A cultura humana é constituída desse jogo do conhecer e do reconhecer e dos significados e aprendizados que damos nesse jogo.

Quando examinamos a experiência pessoal presente nas narrativas, encontramos *insights* sobre processos e eventos sociais e espaciais que podem ser interpretados de diferentes maneiras. Dar atenção às narrativas aponta para a maneira que os espaços e as relações sociais são reproduzidos através da conversa, já que é um modo de representação, um modo de raciocínio e um modo de aprendizado, sendo parte da nossa percepção sobre nós mesmos.

Narratives reflect, communicate and shape the world and our understanding of it, and not necessarily in that order. For example, Rose and Bruce have argued that particularly with respect to difficult and intense emotional concepts such as loss, people use language, rhetoric and commonplace phrases to frame what they do and

---

46 “Quando os geógrafos realizam entrevistas, geralmente esperam que o entrevistado forneça um relato de suas experiências. A narrativa pode tomar a forma de uma série de fatos (por exemplo, ir ao trabalho), uma descrição de um evento ou experiência (por exemplo, caminhar para o trabalho, eu fui pego na chuva), uma avaliação de um evento ou experiência na chuva é deprimente), ou uma auto-reflexão mais complexa sobre o que o evento ou experiência significa para o indivíduo (por exemplo, caminhando para o trabalho, estou ajudando a preservar o ambiente). A entrevista em si acontece em um contexto sócio-espacial particular. Qualquer combinação desses elementos é o que compõe uma entrevista, e cada entrevista é, nesse sentido, única” (WILES; ROSENBERG; KEARNS, 2005, p. 89-90, tradução nossa).

how they do it, and thus to cope with the situation. (WILES; ROSENBERG; KEARNS, 2005, p. 90)<sup>47</sup>

Os autores apresentam as contribuições de Labov (1972), que elenca algumas considerações para a análise das narrativas com base em elementos que as formam. São eles:

- O resumo: enquadra a história, do que se trata;
- Orientação: define o estágio, explica quando, quem, o quê e onde;
- Ação de complicação: ponto de virada, crise, problema ou o encadeamento disso;
- Avaliação: transmite como o narrador gostaria que interpretássemos o significado e a importância da história, o ponto ou "alma" da narrativa;
- Resolução: o resultado ou a consequência;
- A parte final ou extra de um discurso, evento ou peça de escrita: retorna o público para o momento presente.

Uma gama de emoções aparece na narrativa. A escolha das palavras, do enredo e de como narrar faz parte de uma relação emocional que o narrador tem com a história que está sendo contada. Nesse sentido, a linguagem empregada é essencial para compreendermos o significado da narrativa.

Em função da singularidade do tema da pesquisa, da escolha teórica e conceitual, o grande desafio, já mencionado anteriormente, se dá em como analisar as questões emocionais presentes nas entrevistas narrativas. Poderíamos selecionar algumas das metodologias de análise já bem consolidadas nos diferentes manuais de pesquisa qualitativa, no entanto, acreditamos que essa escolha poderia engessar as informações presentes nessas narrativas.

Nosso intuito não é identificar diferentes tipos de emoções presentes nas entrevistas narrativas, inclusive porque foge da nossa alçada realizar esse tipo de análise. Nosso foco é entender de que maneira a construção das narrativas estão especializadas e como esses espaços presentes nas entrevistas narrativas fazem parte do universo emocional do narrador.

Como já informado anteriormente, a entrevista narrativa consistiu de uma pergunta geradora, valorizando a espontaneidade do narrador na escolha do que narrar, como narrar e o

---

47 “As narrativas refletem, comunicam e moldam o mundo e nossa compreensão dele, e não necessariamente nessa ordem. Por exemplo, Rose e Bruce argumentaram que particularmente com relação às dificuldades e conceitos emocionais intensos, como a perda, as pessoas usam a linguagem, a retórica e frases comuns para enquadrar o que fazem e como o fazem e, assim, lidar com a situação” (WILES, ROSENBERG e KEARNS, 2005, p. 90, tradução nossa).

porquê de narrar tais fatos. Embora tenhamos prezado pela liberdade do que narrar, foi frequente encontrarmos nas narrativas elementos em comum, tendo o espaço como ponto chave nessas sincronicidades narrativas. O espaço da infância, o espaço do trabalho, o espaço da casa e o espaço da igreja foram os elementos em comum presentes nessas narrativas.

Os espaços da infância, por exemplo, estiveram presentes em todas as narrativas. A casa, o rio, as brincadeiras, as comidas, a relação com os pais, a escola, são alguns dos elementos comuns às narrativas. Essa questão é apontada por Bosi (1994, p. 436) ao afirmar que:

A criança muito pequena pode ignorar que seu lar pertence a um mundo vasto. O espaço que ela vivencia, como o dos primitivos, é mítico, heterogêneo, habitado por influências mágicas. A mesa da família possui um lado onde é bom comer, o lado fasto onde senta-se mamãe e é agradável estar; no lado de lá, o retrato do tio-avô que me olha fixo, às vezes feroz, torna o lado nefasto onde eu recuso comida e choramingo. Tudo é tão penetrado de afetos, móveis, cantos, portas e desvãos, que mudar é perder uma parte de si mesmo; é deixar para trás lembranças que precisam desse ambiente para reviver. Para a criança que ainda não se relacionou com o mundo mais amplo, a mudança pode ter um caráter de ruptura e abandono. Tudo o que ela investiu dos primeiros afetos vai ser deixado para trás, vai ser disperso e dividido. Só quando aquele primeiro lar já não existe é que o adulto compreende que ele se situava num contexto que o transcendia, irrecuperável talvez pelo presente.

Vale ressaltar que algumas entrevistas foram realizadas na Igreja Messiânica e outras na casa dos entrevistados. Acreditamos que isso também seja um dado relevante para a estrutura das narrativas. Outra questão importante, segundo Wiles, Rosenberg e Kearns (2005), é o uso de dispositivos de gravação. A ausência ou presença deles pode afetar a interação e a natureza da conversa, especialmente quando os envolvidos não estão familiarizados ou se sentem desconfortáveis ao serem gravados. Por isso, além do uso do gravador foi utilizado em parte das entrevistas o telefone celular, que é um instrumento mais familiar aos participantes.

When interpreting interview talk we need to think about who is speaking as well as how they are speaking. This might apply to the context of the interview itself, for example, the 'position' or 'role' in which the person is being interviewed, the reason for their participation and to whom they believe they are speaking. It might be in terms of how they deliberately choose to represent themselves to the world, and in the other, less conscious or sub-conscious ways in which they represent themselves. Language is also critical to the interview. If the interview is not carried out in the 'first' language of the person being interviewed, we need to think about whether the 'translation' changes the narrative and if so, how. There is also the issue of how researchers represent narrators, from how the interview itself is set up and the kinds of questions that are asked, through to who and what aspect of an interview is chosen for analysis and how it is interpreted (WILES; ROSENBERG; KEARNS, 2005, p. 93)<sup>48</sup>.

---

48 "Ao interpretar a entrevista, precisamos pensar sobre quem está falando e como estão falando. Isso pode se aplicar ao contexto da entrevista em si, por exemplo, a 'posição' ou 'papel' em que a pessoa está sendo

Na análise da entrevista há, ainda, dois fatores relevantes: a importância da natureza auditiva e oral da narrativa. É preciso investigar as mudanças nas características da fala (avanço, pausa e ritmo), o que ajuda a enriquecer a análise das experiências íntimas dos entrevistados, das atitudes e reflexões às relações sociais e espaciais. De acordo com Wiles, Rosenberg e Kearns (2005), a atenção na análise da narrativa vai além das palavras, mas leva em consideração os ritmos das sentenças, as pausas, as expressões não-verbais (por exemplo, suspiros), o uso de histórias que aparentemente não estão relacionadas com a perguntas do pesquisador e como os participantes contam suas histórias.

A análise das narrativas permite, assim, entender como as pessoas atribuem significado às suas experiências, onde elas ocorrem e como essas experiências produzem lugares. As emoções, em nossa perspectiva, contribuem para a produção de lugares singulares, nossas Geografias das Emoções particulares.

Isso nos relembra a discussão de Wollheim (2004) apresentada no primeiro capítulo, quando fala que as emoções residem em uma narração, na história de sua vida, porque as narrativas são mais profundas que qualquer coisa que sabemos sobre nós mesmos. Nas narrativas há uma relação das palavras e a identificação com as emoções, de forma que através da linguagem nós entendemos as emoções.

Bardin (1977) nos apresenta contribuições para análise dessas narrativas, com base na análise de conteúdo. Na fase da análise, é preciso a razão do "por quê" se analisa e "como" essa análise será feita. A análise e tratamento do material coletado, no nosso caso, as entrevistas narrativas, é uma forma de "codificação". A codificação é uma transformação do conteúdo que “por recorte, agregação e enumeração, permite atingir uma representação do conteúdo, ou da sua expressão, susceptível de esclarecer o analista acerca das características do texto” (BARDIN, 1977, p. 103).

A autora propõe que a organização da codificação compreende três escolhas: o recorte (escolha das unidades), a enumeração (escolha das regras de contagem) e a classificação e a

---

entrevistada, o motivo de sua participação e a quem eles acreditam estar falando. Pode ser em termos de como eles deliberadamente escolhem representar-se ao mundo e, de outro, menos conscientes ou subconscientes como eles se representam. A linguagem também é fundamental para a entrevista. Se a entrevista não for realizada na 'primeira' língua da pessoa entrevistada, precisamos pensar se a 'tradução' muda a narrativa e, em caso afirmativo, como. Há também a questão de como os pesquisadores representam os narradores, de como a entrevista em si é montada e os tipos de perguntas que são feitas, até quem e que aspecto de uma entrevista é escolhido para análise e como ela é interpretada” (WILES; ROSENBERG; KEARNS, 2005, p. 93, tradução nossa).

agregação (escolha das categorias). Dentre essas escolhas, mostra-se pertinente para a nossa análise a escolha das unidades de registro, que serve como uma unidade de significação. As unidades de registro que podemos utilizar em nossa análise são a de "palavra" (aquelas que consideramos como de conteúdo emocional) e a de "acontecimento" (que possui um contexto, simbólico e espacial, portanto, também emocional).

Com base nessas unidades de registro, podemos agregar tais unidades em categorias. As categorias reúnem um grupo de elementos, sendo uma operação de classificação e uma representação simplificada dos dados brutos. A escolha pelas categorias, em nossa análise, se dá pela "pertinência". Conforme Bardin (1997, p. 120) “Uma categoria é considerada pertinente quando está adaptada ao material de análise escolhido, e quando pertence ao quadro teórico definido”. Portanto, elencamos categorias de análise de acordo com nosso referencial: as emoções, as espacialidades, o espaço vivenciado, o universo simbólico e de significação.

As categorizações podem ser pela investigação dos temas ou por análise temática. Em nossa pesquisa, os enunciados que exprimem uma avaliação serão submetidos à análise. As falas dos entrevistados referem-se a pensamentos, sentimentos, memórias, planos e discussões, portanto, o texto é um "meio de expressão".

De acordo com Bauer (2013) a análise desse conteúdo pode reconstruir “mapas de conhecimento”, porque as pessoas utilizam a linguagem para representar o mundo como conhecimento e autoconhecimento. A análise de conteúdo “pode necessitar ir além da classificação das unidades do texto, e orientar-se na direção de construção de redes de análise para representar o conhecimento não apenas por elementos, mas também em suas relações” (BAUER, 2013, p. 194).

É possível investigar os textos das entrevistas narrativas de diferentes perspectivas, já que são múltiplos os significados das mensagens narradas. “De certo modo a análise de conteúdo, é uma interpretação pessoal por parte do pesquisador com relação à percepção que tem dos dados. Não é possível uma leitura neutra. Toda leitura se constitui numa interpretação” (MORAES, 1999, p. 9).

De acordo com o autor, a análise conteúdo é constituída de 5 etapas:

- 1 — Preparação das informações;
- 2 — Unitarização ou transformação do conteúdo em unidades;
- 3 — Categorização ou classificação das unidades em categorias;

4 — Descrição;

5 — Interpretação.

A preparação das informações significa identificar as diferentes informações que serão analisadas. Em nosso caso, serão analisadas as entrevistas narrativas, tendo como recorte dois elementos: a faixa etária (acima de 60 anos) e ser membro da Igreja Messiânica Mundial. Essas informações foram obtidas com as entrevistas e com a transcrição literal dessas entrevistas.

Com relação a transformação do conteúdo em unidades, o intuito foi de reler cuidadosamente os materiais com a finalidade de definir a unidade de análise, que pode ser palavras, frases, temas, definidos pela pesquisadora. Em nossas entrevistas, as unidades de análise focaram o objetivo da pesquisa — compreender a relação emocional com os lugares — e, para isso, as unidades de análise se atentaram para as palavras, frases e temas que, em nossa interpretação, fazem parte da experiência emocional das narradoras e narradores.

Com um olhar atento, de acordo com essas experiências particulares, dividimos unidades de análise por temas como família, trabalho, Igreja, e, a partir desses temas, analisamos atentamente frases e palavras que fazem parte do que acreditamos ser o universo emocional do entrevistado e das entrevistadas, interpretando, ainda, a espacialidade presente nesses temas (lugar de infância, do trabalho, as casas onde morou, o Solo Sagrado).

Conforme Moraes (1999), do ponto de vista da categorização, faz-se necessário agrupar dados considerando a parte comum existente entre eles, classificando-os por semelhança, em que as categorias devem ser válidas, pertinentes ou adequadas, isto é, “sejam significativas e úteis em termos do trabalho proposto, sua problemática, seus objetivos e sua fundamentação teórica” (MORAES, 1999, p. 8).

Nossas entrevistas narrativas são únicas e nosso foco está nos dados qualitativos fornecidos nestas narrativas. Essas categorias não foram previamente elencadas e foram construídas com base nas narrativas. Portanto, não há o objetivo de comparação das narrativas, com base em categorias pré-determinadas, porque cada narrativa é única. Entretanto, conforme veremos posteriormente, algumas categorias aparecem em comum às narrativas, como a família e a igreja.

Sobre a descrição, em nosso caso faremos um texto-síntese que expressa o conjunto de significados presentes nas diversas unidades de análise, com o uso, por exemplo, de citações diretas. Por fim, o processo de interpretação consiste numa compreensão mais aprofundada

sobre o conteúdo, com base em nossa escolha teórica e metodológica discutida anteriormente. Estaremos, assim, atentos às emoções, às questões simbólicas, aos espaços vivenciados e aos significados presentes nas narrativas, que compõem aquilo que acreditamos ser uma possibilidade de compreensão da Geografia das Emoções.

Ainda sobre isso, Moraes (1999, p. 29) afirma que essa busca de compreensão mais profunda “não pode ignorar o conteúdo latente das mensagens, revelado antes pelo não dito que pelo expresso. Isto corresponde a uma leitura que capta nas entrelinhas motivações inconscientes ou indizíveis, reveladas por descontinuidades e contradições”. Nesse sentido, ficamos atentos também às expressões no momento da narrativa, aquilo que acreditamos fazer parte do conteúdo emocional da vida: os risos, os olhos marejados, o choro, a expressão angustiada, de tristeza e de decepção, os suspiros, as respirações mais profundas. E a entonação de determinadas palavras, as pausas, o prolongamento de frases, o olhar pensativo, os diferentes tons de voz, enfim, várias questões também nos entregam elementos que podem ser interpretados à luz de nossas experiências emocionais com os lugares e com as pessoas.

Para tanto, a metodologia que buscamos construir para análise das entrevistas baseia-se nas seguintes etapas:

1 — Realização das entrevistas narrativas, com base na metodologia já discutida anteriormente. As entrevistas narrativas aconteceram na Igreja Messiânica Mundial em Curitiba e Ponta Grossa — PR e nas casas dos participantes. Utilizando a pergunta geradora “*Eu quero que o/a senhor/senhora me conte a história de sua vida. A melhor maneira de fazer isso seria o/a senhor/senhora começar pelo seu nascimento, desde bem pequeno/a, e, então, contar todas as coisas que aconteceram, uma após a outra, até o dia de hoje. O/A senhor/senhora não precisa ter pressa, e também pode dar detalhes, porque tudo que for importante para o/a senhor/senhora me interessa. Gostaria que enfatizasse os lugares que foram e são significativos para o/a senhor/senhora, em que o/a senhor/senhora possui importantes vivências e experiências*”. Gravamos as entrevistas na íntegra, com auxílio de gravador, após a ciência dos participantes com a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE);

2 — Anotações das impressões vivenciadas no momento da entrevista narrativa, como expressões faciais, choro, olhos lacrimejando, sorrisos, suspiros e outros elementos que consideramos importante para entender as experiências emocionais;

3 — Escuta das entrevistas narrativas, na integralidade, no intuito de retomar as histórias de vida dos entrevistados;



4 — A partir dessa escuta, foram elencados diferentes fatos narrados como da infância, do trabalho, da casa e da igreja, que chamamos de categorias. Esses fatos possuem espacialidades significativas, que constituem as Geografias das Emoções dessas pessoas. As categorias servirão para que possamos nos aprofundar em alguns pontos de acordo com nossa proposta teórica;

5 — Buscamos analisar nesses espaços os fatos ocorridos, os detalhes, a maneira como foram narrados e os elementos significativos presentes nas narrativas ligados a esse espaço;

6 — Transcrição integral das entrevistas e seleção de partes que consideramos significativas das narrativas ligadas aos espaços de vivenciados. Esses espaços, nesse caso, constituem as espacialidades dos entrevistados, relacionados aos diferentes momentos de suas vidas e dos diferentes acontecimentos que julgamos como parte das experiências emocionais dos sujeitos.

Nesse sentido, quando falamos sobre as espacialidades e pensamos uma Geografia das Emoções nesses contextos, estamos abordando além da questão espacial, contemplando também a temporal, que faz parte da construção da narrativa dos envolvidos. Temos em vista, ainda, a questão da faixa etária, que foi o elemento de unidade para a escolha dos participantes. A memória, portanto, é fator relevante para nossa reflexão, porque todo ato narrativo é um ato de rememoração.

Sobre as entrevistas, utilizamos códigos que fornecem algumas informações. Sinalizamos que as informações nos caracteres { } significam algum tipo de expressão não verbal interpretada durante a entrevista ou algum tipo de sinal sonoro não traduzível, como risos. Já os sinais [ ] são parte da manifestação da entrevistadora, seja com expressões de motivação para a narrativa como “uhum”, “sim”, “pois é”, seja com outras expressões ou algum tipo de questionamento que foi realizado ao narrador de acordo com sua narrativa.

Durante as entrevistas, foi comum que os participantes necessitassem de motivação gestual ou oral para continuar a narrativa, como já é esperado na aplicação desse tipo de metodologia. Alguns ficam na dúvida se estão correspondendo às expectativas de quem realiza a entrevista, sendo necessário motivá-los a continuar narrando um ou outro fato significativo.

Estruturamos as entrevistas narrativas também em categorias, de acordo com as falas dos participantes e centrando nossa interpretação e análise das entrevistas com base nessas categorias. Essas categorias, ao mesmo tempo em que fazem parte das narrativas particulares, revelam também elementos em comum dos entrevistados. As escolhas por essas categorias se

deram por dois motivos: o tempo que tal categoria tomou ao longo da narrativa e a significação desse conteúdo no todo da entrevista.

Essas categorias serão apresentadas na fase inicial de cada entrevista para que fique claro ao leitor quais serão nossos focos de interpretação e análise, baseados em nosso interesse pelas experiências emocionais dos envolvidos.

É importante, aqui, também contextualizar quem são esses narradores e como se deu esse processo de troca. O primeiro contato com a comunidade da Igreja Messiânica Mundial em Curitiba — PR se deu no início de dezembro de 2017 em uma reunião dos chamados "pioneiros", como são chamados os membros mais velhos da comunidade messiânica. Após uma conversa particular com o Ministro principal da Igreja expondo os objetivos da pesquisa, ele a divulgou para os membros da comunidade durante a reunião dos pioneiros. Na sequência da fala do Ministro seguiu-se um encontro mais informal, em comemoração ao aniversário de uma das pioneiras. Nesse momento, conversamos mais detalhadamente com alguns dos pioneiros, que sinalizaram o interesse em participar da pesquisa fornecendo seus contatos para uma conversa posterior. Eles foram, então, contatados, e marcados os dias, locais e horários das entrevistas.

Vale destacar que toda a comunidade messiânica recebeu de maneira bastante solidária a pesquisa, sempre se mostrando disponível para colaborar. As portas da Igreja foram abertas para o que fosse necessário, o que fez com que o desenrolar de todo o processo se desse de maneira agradável, respeitosa e gratificante. Essa disponibilidade se estendeu também para a sede do Johrei Center em Ponta Grossa — PR, que também possibilitou a participação de messiânicos dessa cidade.

Munidos de gravador e bloco de anotações, explicamos o objetivo da pesquisa e a metodologia utilizada. Apresentamos, ainda, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, de acordo com as normas do Comitê de Ética da UFPR (projeto aprovado pelo parecer consubstanciado nº 2.090.716 em 30 de maio de 2017), em que constavam todas as informações da pesquisa, os objetivos, qual seria a utilização das entrevistas e outras informações pertinentes à pesquisa. Após esclarecimentos, explicamos também que a entrevista narrativa se daria a partir de apenas uma pergunta geradora que seria gravada na íntegra, para depois ser transcrita literalmente, sem a exposição do nome dos narradores.

De maneira anônima, apresentaremos uma interpretação sobre essas narrativas, cuja análise foi possível após a transcrição literal das entrevistas. Optamos por escolher nomes de

flores para identificar as entrevistas, já que a arte da flor — a *Ikebana* — faz parte do contexto religioso da Igreja Messiânica. Detalharemos essa questão posteriormente.

Algumas entrevistas narrativas serão apresentadas em partes, buscando dialogar com a discussão teórica-conceitual proposta na pesquisa. Totalizando cerca de 10 horas e meia de gravação de áudio em sete entrevistas com seis participantes, a transcrição literal das narrativas nos forneceu mais de 100 páginas de informações sobre as histórias de vida dessas pessoas que fazem parte da comunidade messiânica.

De antemão, podemos sinalizar que as estruturas narrativas das entrevistas já realizadas se baseiam em algumas categorias, que interpretamos como espaços vivenciados significativos que fazem parte das geografias emocionais dessas pessoas: o espaço da casa (que engloba o contexto da infância, da vida adulta, tendo como foco a questão da família), o espaço do trabalho e o espaço da igreja (constituído pelas diferentes experiências religiosas).

Essas narrativas constituem diferentes espacialidades, relacionadas às experiências significativas dos sujeitos, em consideração, dentre vários fatores, as emoções. Acreditamos, ainda, que em função da escolha metodológica e do uso de apenas uma pergunta geradora, a espontaneidade da narração faz com os fatos narrados se constituam, em nossa interpretação, como os acontecimentos mais significativos nas vidas dessas pessoas, portanto fazem parte de suas geografias emocionais pessoais.

Ao escolhermos um ou outro ponto a ser narrado sobre nossas vidas queremos dizer que eles possuem algum significado no transcorrer de nossas experiências e, por conseguinte, fazem parte da nossa relação emocional com o mundo. Acontecimentos que são omitidos em contextos espaço-temporais específicos também podem ser interpretados como fatos emocionais significativos, no entanto, de natureza negativa.

Além dos fatos narrados, percebemos que o próprio ato de narrar é também emocional, expresso através da maneira como o corpo se comporta, das expressões faciais, da pausa num movimento de fala. Uma das maiores expressões emocionais visíveis — o choro — também se faz presente nessas narrativas e possibilita que a pesquisadora interprete os fatos narrados com maior riqueza de detalhes.

As presenças e ausências nas/das narrativas constituem fatos emocionais. O que se escolhe falar e o que se escolhe esconder faz parte da espontaneidade do narrador em estruturar sua história de vida em acontecimentos significativos. Os pressupostos de escolha de narrativa são emocionais. A narrativa é como um mundo de significados.

## 8. POR UMA GEOGRAFIA DAS EMOÇÕES: NARRATIVAS DE HISTÓRIAS DE VIDA DOS PIONEIROS DA IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL DO BRASIL DAS CIDADES DE CURITIBA E PONTA GROSSA — PR

*Que a força do medo que tenho  
não me impeça de ver o que anseio.  
Que a morte de tudo em que acredito  
não me tape os ouvidos e a boca,  
pois metade de mim é o que eu grito  
a outra metade é silêncio.*

*Que a música que ouço ao longe  
seja linda ainda que tristeza.  
Que a mulher que amo seja pra sempre amada  
mesmo que distante,  
pois metade de mim é partida  
a outra metade é saudade.*

*Que as palavras que falo  
não sejam ouvidas como prece nem repetidas com fervor  
apenas respeitadas como a única coisa  
que resta a um homem inundado de sentimentos,  
pois metade de mim é o que ouço  
a outra metade é o que calo.*

*Que a minha vontade de ir embora se transforme  
na calma e paz que mereço. Que a tensão que me  
corrói por dentro seja um dia recompensada,  
porque metade de mim é o que penso a outra  
metade um vulcão.*

*Que o medo da solidão se afaste e o convívio  
comigo mesmo se torne ao menos suportável.  
Que o espelho reflita meu rosto num doce sorriso  
que me lembro ter dado na infância, pois metade  
de mim é a lembrança do que fui a outra metade  
não sei.*

*Que não seja preciso mais do que uma simples  
alegria pra me fazer aquietar o espírito e que o  
seu silêncio me fale cada vez mais, pois metade  
de mim é abrigo a outra metade é cansaço.*

*Que a arte me aponte uma resposta mesmo que  
ela mesma não saiba e que ninguém a tente  
complicar, pois é preciso simplicidade pra fazê-  
la florescer, pois metade de mim é platéia a outra  
metade é canção.*

*Que a minha loucura seja perdoada, pois metade  
de mim é amor e a outra metade também.*

**Metade, Oswaldo Montenegro.**

A Geografia das Emoções é a própria vida, a simplicidade, as emoções que (com)partilhamos com os outros. São os medos, as saudades, os amores, a paz, a solidão. É o ouvir e o calar, o falar e o silêncio. São as trajetórias que nos constituem enquanto metades de nós mesmos, dos outros e do mundo.

As trajetórias de vida de pessoas idosas nos trazem muitas metades. Suas experiências ao longo do tempo são marcadas por diferentes escolhas e negações, pessoas e lugares, acontecimentos passados e presentes. A marca da temporalidade, do tempo enquanto sabedoria, como um dos “deuses mais lindos”, “compositor de destinos”, é elemento importante da trajetória das pessoas idosas.

O tempo passa e, quando olhamos para trás, quanta coisa vivenciamos, experienciamos e aprendemos. Aos idosos, o tempo passado, as coisas que ficaram para trás, são maiores do

que o porvir. O futuro é (in)certo. Agarram-se ao que já passou, às lembranças, às pessoas, aos lugares.

Para compreender o que é o ser “pioneiro”, a relação com o tempo e o espaço, nos propomos a problematizar a velhice. A memória, os movimentos, as mudanças, as experiências são elementos fundamentais para a Geografia das Emoções. Nesse contexto, é preciso entender também como a experiência religiosa faz parte da velhice desses pioneiros.

Assim, no primeiro momento, discutiremos sobre a velhice, trazendo o papel da memória nessa reflexão. Na sequência, contextualizaremos a Igreja Messiânica Mundial e os preceitos messiânicos, porque entendemos que essa experiência com a Igreja é essencial para compreendermos as narrativas dos pioneiros e a maneira como compreendem e constroem suas histórias de vida. Por fim, apresentaremos as narrativas desses pioneiros, dialogando com nossa base teórica e conceitual e nossa interpretação sobre suas Geografias das Emoções.

## 8.1 OS PIONEIROS: SOBRE A VELHICE, A MEMÓRIA E O ESPAÇO VIVENCIADO

*La memoria guardará lo que valga la pena.  
La memoria sabe de mí más que yo;  
y ella no pierde lo que merece ser salvado.*

**Eduardo Galeano**

Ao discutir a velhice é inevitável falarmos sobre histórias, experiências e memórias. Em uma pesquisa de cunho fenomenológico, tais debates são imprescindíveis e fundamentais para compreender o espaço vivenciado. A escolha por trabalhar com idosos se dá especialmente por sua condição, em que suas experiências e vivências são muito significativas. Além disso, trabalhar com suas memórias é relevante pois são uma forma de evidenciar suas histórias de vida.

A existência humana é baseada na temporalidade. A velhice possui uma importante relação temporal. O velho tem todo um passado para trás e pouco caminho para frente. Essa condição faz da velhice uma discussão complexa, acompanhada de uma riqueza de experiências que são centrais para a nossa reflexão sobre as emoções, as espacialidades e a questão simbólica.

Beauvoir (1970), em sua perspectiva existencialista, apresenta um relevante debate sobre a velhice, buscando compreender a complexa verdade sobre o “ser velho”. A teórica afirma que dificilmente assumimos nossa velhice e geralmente nos percebemos velhos nos

outros, pois aparece com maior clareza aos olhos dos outros que aos do próprio sujeito, estabelecendo uma relação dialética entre meu ser para o outro. “Em mim, o idoso é o outro, isto é aquele que eu sou para os outros: e este outro sou eu” (BEAUVOIR, 1970, p. 8).

A velhice é considerada como uma “anomalia normal”, já que é um fenômeno biológico. Há o rebaixamento das exigências a partir de uma transformação gradual, pois não é percebida prontamente. Tais transformações são acompanhadas de doenças, debilitações e deficiências, além de consequências psicológicas. Por outro lado, há virtudes como experiência, maturidade, serenidade, memórias, lembranças (BEAUVOIR, 1970; ROCHA, 2010).

Como todas as situações humanas, ela tem uma dimensão existencial: modifica a relação do indivíduo com o tempo e, portanto, sua relação com o mundo e com sua própria história. Por outro lado, o homem não vive nunca em estado natural; na sua velhice, como em qualquer idade, seu estatuto lhe é imposto pela sociedade à qual pertence (BEAUVOIR, 1970, p. 15).

Nós vivemos a velhice no nosso corpo, acompanhada de uma sensação de irreversibilidade e uma rápida queda em todos os planos. Há uma espécie de inadequação consigo mesmo, ao mesmo tempo em que há um enriquecimento interior em decorrência das experiências de vida, acompanhada do declínio do corpo, que passa a ser um obstáculo (BEAUVOIR, 1970).

Sobre isso, Milligan *et al.* (2007) apontam que o envelhecimento não é redutível a processos de declínio físico, como se ocorressem em um vácuo corporal isolado dos contextos sociais em que as pessoas vivem. Nesse sentido, a velhice está associada à questão biológica, física e natural, mas também aos contextos sociais e culturais em que a velhice é colocada, tendo em vista que as pessoas idosas não são um grupo homogêneo.

O ser idoso é submetido ainda a um ideal convencional, em que muitos dos seus desejos, vontades e anseios são subestimados em virtude de possuírem um futuro limitado. O porvir é finito. Nesse sentido, há a marginalização dos idosos, que não se manifesta unicamente através das suas interações sociais com outros membros (mais jovens) da sociedade, mas também é uma característica do ambiente construído em si. As limitações físicas e mentais em que os idosos estão submersos, por vezes os sujeitam a processos de exclusão muito similares àqueles experimentados por pessoas com deficiência (BEAUVOIR, 1970; MILLIGAN *et al.*, 2007).

Há ainda uma relação muito relevante entre a velhice e a existência que é de interesse dessa pesquisa: a questão da memória. As pessoas idosas gostam de evocar o passado, quando

há um reencontro do tempo perdido. Suas histórias constituem o seu mundo vivenciado e fazem parte do ser que foram, são e serão.

Na visão de Bosi (1994) lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje as experiências do passado. Ao lembrar do passado, os mais velhos estão se ocupando consciente e atentamente do próprio passado, da substância mesma da sua vida.

Com uma história social bem desenvolvida, com diferentes transformações socioculturais, envolvidas em lutas e contradições, quadros de referência familiar e cultural igualmente reconhecíveis, os velhos possuem uma importante obrigação social: lembrar, e lembrar bem. Conforme Bosi (1994, p. 54) “A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo”.

A teórica aponta que tal função social, por exemplo, aparece nas tribos primitivas, quando os velhos são os guardiões das tradições; nas nossas sociedades também estimamos os velhos porque eles têm muita experiência e o tempo vivido está carregado de lembrança.

Bosi (1996) analisa diferentes maneiras de compreender a questão da memória. Discute a memória enquanto construção, a partir das experiências ao longo da vida, em diferentes contextos e espaços; memória enquanto ancoradouro, na busca de determinados valores, hábitos, tradições, que se perpetuam no presente; e memória enquanto construção do próprio ser, de sua identidade.

Conforme Beauvoir (1970), a memória possui ainda um papel contraditório: impõe o esquecimento. Se gravássemos tudo, de nada poderíamos dispor. A interiorização do passado se dá a partir de imagens, de fantasmas e atitudes afetivas. Tempo e espaço estão interligados e, na velhice, eles são ressignificados.

O espaço assume por sua conta as traições do tempo: os lugares mudam. Porém, mesmo os que, aparentemente, permaneceram intactos, para mim já não o são. Posso passear por certas ruas de Uzerche, de Marselha ou de Ruão. Hei de lhes reconhecer as pedras, mas não poderei reviver meus projetos, meus desejos, meus temores: não hei de me encontrar. E ao evocar nesses lugares uma cena de outrora, esta a eles se acha pregada como uma borboleta dentro de uma caixa: os personagens já não se dirigem para lugar nenhum. Suas relações estão tomadas pela inércia. E eu nada mais espero (BEAUVOIR, 1970, p. 104).

As experiências de vida de idosos são a própria substância da memória que, mesmo fragmentadas, são cheias de significados. Ao ser ouvido, os velhos encontram uma finalidade



para sua vida. Suas falas são resultados de construções guardadas na memória, recuperadas nas lembranças e reveladas nos esquecimentos (ROCHA, 2010; HOFFMANN-HOROCHOVSKI, 2013).

Nessa perspectiva, a proposta da pesquisa versa na busca das geografias nas narrativas dos velhos, em especial aquelas geografias permeadas por emoções, isto é, lugares significativos, em que as emoções, quaisquer que sejam elas, tenham embalado a experiência com estes lugares<sup>49</sup>.

The emotional associations of memories are a key dimension to be considered within these processes and therefore within emotional geography and geography more broadly[...] If we are all vast repositories of past emotional-spatial experiences then the spatiality of humanness becomes even deeper in extent and significance (JONES, 2012, p. 206)<sup>50</sup>.

Na visão de Bosi (1994) a lembrança é reflexão e sentimento. Todos os indivíduos necessitam, em algum determinado momento da vida, saber sobre seu passado para que se conheçam no presente. Por isso a importância de conhecer e preservar o passado, sabendo que ele também se modifica, mas que é base para a construção do próprio ser no presente.

A memória está comumente atrelada ao tempo, que constrói memórias a partir de nossas vivências e experiências. No caso específico da nossa pesquisa, além da questão espacial (objeto principal da perspectiva geográfica), os lugares são fundamentais para compreender nossa relação emocional.

Nesse sentido, a memória, enquanto parte de uma construção cultural é permeada pela vivência das emoções. “A memória acerca dos eventos que escolhemos recordar [...] possibilita aprender como reconstruir o que está acontecendo em nossa vida e temos, assim, a chance de mudar o que nos emociona” (EKMAN, 2011, p. 50).

49 Sobre isso, Milligan *et al.* (2007, p. 49) afirmam que “While there is a considerable literature about ageing and older people in contemporary western society (see for example Jeffreys, 1991; Bytheway, 1995; Hepworth, 1998), as Bytheway (1995) points out, such literatures tend to focus on either the physiological or the social and structural impacts of ageing and ageism. In the process, they either sideline and ignore the role of emotions in the lives of older people, or ascribe stereotypical roles to them as ‘emotionally worthy’ or ‘emotionally disreputable’ (Hepworth, 1998). So, while it may be ‘emotionally worthy’ for an older person to express stoicism in the face of pain and suffering, it is viewed as ‘emotionally disreputable’ for an older person to express their emotional needs in terms of their own sexuality. Yet emotions are an integral part of our daily lives and being older does not mean that the range of emotions an individual may experience is in any way diminished. Moreover, we would argue that place plays an important, but under-researched, part in facilitating or constraining the emotional lives of older people”.

50 “As associações emocionais das memórias são uma dimensão-chave a ser considerada dentro desses processos e, portanto, dentro da geografia emocional e da geografia de forma mais ampla [...] Se somos todos vastos repositórios de experiências emocionais e espaciais passadas, então a espacialidade da humanidade se torna ainda mais profunda em extensão e significado” (JONES, 2012, p. 206, tradução nossa).

Sobre isso, Hoffmann-Horochovski (2013) acredita que o espaço é intrínseco à memória, porque os pensamentos e lembranças, representações e as identidades coletivas, são localizados espacialmente:

O espaço, tal como o tempo, é fundamental para o desenvolvimento da memória. O recuo ao passado sempre ocorre dentro de um quadro tempo-espacial determinado. É para o espaço — só em aparência mudo e sem mobilidade — que o indivíduo se volta para lembrar os eventos significativos; para compor as imagens do passado através do presente. Revelador de identidades coletivas, o espaço traduz um quadro vivo, imprescindível para entender o indivíduo, suas relações familiares e afetivas e os seus diferentes tempos (HOFFMANN-HOROCHOVSKI, 2013, p. 145).

Essa análise é compartilhada por Bosi (1994). Para a teórica, a memória das sociedades antigas apoiava-se na estabilidade espacial e na confiança entre os seres da nossa convivência não se perderiam, não se afastariam. As pedras da cidade, enquanto permanecem, sustentam a memória. “Quando passamos na mesma calçada, junto ao mesmo muro, o ruído da chuva é agora reminiscência da alegria de outrora. Esta sombra tem algo parecido com a alegria, tem o seu contorno: é uma evocação” (BOSI, 1996, p. 84).

Para entender essa relação do espaço com a memória, Bosi (1994) afirma que além desses apoios (físicos), temos a paisagem sonora típica de uma época e de um lugar. A teórica aponta que as lembranças estão povoadas de sons e a adaptação que mantemos com os lugares se dá também pela morfologia da cidade. No entanto, afirma também,

Os sons se complementam como uma conversa ou uma orquestra, sem ruídos antagônicos, envolvendo vida e trabalho em ciclos compreensíveis. Sons familiares da água da torneira, dos talheres nos pratos, dos passos no chão, do relógio, do martelo, da vassoura, compõem o ambiente acústico familiar que se integra no da rua. Na cidade, após a Revolução Industrial, temos a paisagem sonora de baixa fidelidade onde os ruídos conflitam com os sons que desejamos ou precisamos ouvir (BOSI, 1994, p. 445).

Afastado dos afazeres mais prementes do cotidiano, o papel social desempenhado pelos velhos se dá mais habitualmente pela reflexão do seu passado, na contramão do ser humano “ativo” que se ocupa menos em lembrar e exerce menos frequentemente a atividade da memória (BOSI, 1996). Nesse sentido, a relação dos idosos com os espaços tanto públicos, quanto privados, também é distinta em função do papel social que desempenham. De acordo com Milligan *et al.* (2007, p. 54):

Rowles (1978) characterised older people's emotional attachment to place as immediate, temporary or permanent. The evidence emerging from our study suggests that negative experiences of public places might result in temporary emotional detachment from place. By this we mean that while older people may have deeply ingrained emotional attachments to places or neighbourhoods, some seek to change their everyday routines and activities by removing themselves from specific public places at specific times, often as a consequence of the ageist behaviours of others<sup>51</sup>.

A complexidade da velhice é ainda mais intrigante na contemporaneidade, pois há um processo de atraso e desqualificação do velho em virtude do avanço da modernização. Além disso, as questões demográficas, econômicas, biológicas e implicações sociais e culturais constituem uma configuração social sobre o velho. Há o avanço, ainda, de algumas políticas públicas voltadas para essas pessoas, como a criação do Estatuto do Idoso no Brasil (Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003), que garante alguns direitos básicos, o que possibilita uma “visibilidade da velhice”. No entanto, conforme Rocha (2010, p. 20), “a sociedade capitalista, ao impor muito cedo um estado de velhice aos seus indivíduos, anula homens que ainda sonham, anseiam e desejam”.

Na visão de Hoffmann-Horochovski (2013) há, de certa maneira, um tempo padronizado socialmente, que estabelece períodos e impõe cronologias aos idosos. Em algumas sociedades, a improdutividade do velho, em função de suas limitações, é percebida como sinônimo de inutilidade, sendo duplamente desvalorizados: por serem “o outro” e por serem “desocupados”. Sobre isso, Bosi (1994) aponta que sociedade é maléfica com quem não produz, mas não o é com quem consome. É importante salientar, então, que a condição do velho depende do contexto social que ele está inserido.

Milligan *et al.* (2007) consideram que, depois de velhas, muitas pessoas, em especial as mulheres, acabam sendo excluídas de determinados círculos sociais que comumente são frequentados por casais, como bailes, jantares fora de casa, férias etc. Nesse sentido, a oferta de espaços em que as pessoas mais velhas podem conhecer e partilhar experiências enquanto participam em atividades mutuamente agradáveis servem para facilitar a criação de novas

---

51 “Rowles (1978) caracterizou o apego emocional das pessoas mais velhas para colocar como imediato, temporário ou permanente. A evidência emergente de nosso estudo sugere que experiências negativas de lugares públicos podem resultar em desapego emocional temporário de lugar. Por isso, queremos dizer que, enquanto as pessoas mais velhas podem ter vínculos emocionais profundamente enraizados com os lugares ou bairros, alguns procuram mudar suas rotinas e atividades cotidianas, removendo-se de lugares públicos específicos em momentos específicos, muitas vezes como consequência dos comportamentos de outros” (MILLIGAN *et al.*, 2007, p. 54, tradução nossa).

identidades sociais dentro de novas redes sociais, além de criar uma conexão pessoal entre indivíduo e o coletivo<sup>52</sup>.

Os espaços em que os idosos podem expressar suas emoções podem ser fundamentais para o bem-estar dessas pessoas, que podem compartilhar e liberar suas emoções, sendo maneira de “nutrir-se” enquanto indivíduos.

Um exemplo são as igrejas, espaços sagrados que nos interessam em virtude das entrevistas narrativas realizadas para este trabalho. Os espaços sagrados propiciam encontros emocionais com um elo em comum: a fé. Transcendem a questão material e se tornam relevantes para os crentes por aquilo que não é tangível, que não se pode ver ou quantificar: são as crenças, a devoção, as experiências de fé que sustentam esses espaços e são mediação da relação entre os membros e todo o contexto religioso.

No campo das emoções, Jones (2012) apresenta alguns questionamentos que podem nortear as pesquisas que envolvem as emoções, os lugares e as memórias: podemos lembrar as experiências emocionais-espaciais passadas com o objetivo de uma tentativa de representação? Podemos voltar aos terrenos passados e aos encontros passados que são mapeados dentro de nós e que dão cor ao nosso presente em maneiras que não podemos facilmente sentir ou dizer? Para o autor, uma maneira de tentar fazer isso é recorrer a outras formas para além da teoria, da evidência e análise, como a descrição e a narrativa.

A relevância dessa atividade da memória se dá também pela possibilidade de transmissão da experiência a partir da oralidade. A contação de histórias sempre fez parte das sociedades e possibilitaram a passagem de ensinamentos, tradições, crenças e valores. As narrativas funcionam, portanto, como instrumento socializador da memória.

Para Bosi (1996), a partir da narrativa os momentos desse “mundo perdido” podem ser compreendidos por quem não os viveu e podem até humanizar o presente. O narrador tira o que narra da própria experiência e a transforma em experiência para os que o escutam. “A narração é uma forma artesanal de comunicação. Ela não visa a transmitir o ‘em si’ do acontecido, ela o tece até atingir uma forma boa. Investe sobre objeto e o transforma” (BOSI, 1996, p. 88).

O narrador é um mestre do ofício que conhece seu mister: ele tem o dom do Conselho.  
A ele foi dado abranger uma vida inteira.

---

52 “While emotions are often individually experienced, they can also be shared, and may be consensually generated and reinforced (Rowles, 1978). It is, thus, possible to distinguish between an individual’s unique experience of the physical and/or social context and shared feelings that are mediated by others in sustaining an intersubjectively experienced sense of place and identity” (MILLIGAN *et al.*, 2007, p. 58).

Seu talento de narrar lhe vem da experiência; sua lição, ele extraiu da própria dor; sua dignidade é de contá-la até o fim, sem medo. Uma atmosfera sagrada circunda o narrador (BOSI, 1996, p. 91).

Sobre isso, a teórica se interroga: “Qual a forma predominante de memória de um dado indivíduo?”. O único modo correto de sabê-lo é levar o sujeito a fazer sua biografia. A narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a sua memória (BOSI, 1996).

Nesse tópico, o intuito foi trazer a discussão da velhice, da memória e dos espaços vivenciados, em função da escolha do público-alvo dessa pesquisa. A opção por trabalhar com pessoas idosas é justamente pela experiência de vida que possuem. Como discurremos anteriormente, somos seres simbólicos, portanto temos a capacidade de criar um universo simbólico que possibilita organizar nossas vidas, constituindo o mundo da cultura. Essa criação é possível pela maneira como damos significamos às coisas do mundo. Entendemos que esses significados são, também, parte de nossas experiências emocionais.

Organizar a vida também é construir espacialidades. Essas espacialidades são construídas pela capacidade que temos de utilizar a imaginação e a criação de diferentes realidades, possibilitada pelos símbolos, pelos mitos, pelas narrativas.

Os símbolos representam algo importante para nós, “mexem” com a gente, porque vivemos numa realidade que não se reduz à materialidade, portanto é preciso pensar como criamos esses símbolos e essas realidades e como isso faz parte das nossas relações intersubjetivas. Essa foi a relevante preocupação de Cassirer ao discorrer sobre as formas simbólicas, e percebemos que tal reflexão contribui para a maneira como podemos enxergar o papel das emoções nas nossas experiências cotidianas e na criação dessas realidades, entendidas como espacialidades.

Quais imagens nós associamos ao amor, ao carinho, à decepção, isto é, às emoções de maneira geral? Essas imagens possuem uma força simbólica. No entanto, é preciso de tempo para que esses símbolos e seus significados possam ser compreendidos e para que possamos entender porque eles nos afetam. Nesse sentido, vemos a relevância da experiência. É preciso, portanto, um olhar sensível sobre a realidade, sobre nossas relações e sobre o que sentimos.

Sobre isso, resgatamos a discussão de Bondi *et al.* (2007, p. 1):

Clearly, our emotions matter. They affect the way we sense the substance of our past, present and future; all can seem bright, dull or darkened by our emotional outlook. Whether we crave emotional equilibrium, or adrenaline thrills, the emotional

geographies of our lives are dynamic, transformed by our procession through childhood, adolescence, middle and old age, and by more immediately destabilising events such as birth or bereavement, or the start or end of a relationship. Whether joyful, heartbreaking or numbing, emotion has the power to transform the shape of our lives, expanding or contracting our horizons, creating new fissures or fixtures we never expected to find. But how do we articulate and negotiate such complex emotional landscapes?<sup>53</sup>

Buscando compreender a experiência emocional na prática, apresentaremos as histórias de vida de pessoas idosas, membros da Igreja Messiânica Mundial do Brasil das cidades de Curitiba e Ponta Grossa — PR. Os responsáveis e membros da Igreja Messiânica Mundial do Brasil deram abertura para que a pesquisa fosse realizada com os “pioneiros”, possibilitando considerar, nessas histórias de vida, a questão da religião, comum em todas as narrativas.

É importante salientar que nosso foco não é a religião, e sim a emoção. No entanto, trazendo novamente a discussão de Cassirer, a religião é uma forma simbólica, portanto faz parte de uma conformação do mundo da cultura. As experiências de vida das pessoas idosas com as quais realizamos entrevistas narrativas são construídas por diferentes vivências, dentre elas a experiência religiosa.

Por conseguinte, é importante contextualizar a Igreja Messiânica Mundial, seus preceitos e ensinamentos, porque a religião, como forma simbólica, possibilita a organização da vida no âmbito da cultura e tem importante papel nas relações intersubjetivas desses pioneiros. Portanto, ter como norte preceitos e ensinamentos religiosos transpassa os espaços sagrados — como os tempos, igrejas, santuários —, estruturando os cotidianos desses crentes, nos quais os preceitos messiânicos buscam como objetivo principal na vida terrena, o alcance da felicidade.

---

53 “Claramente, nossas emoções são importantes. Elas afetam a forma como sentimos a substância do nosso passado, presente e futuro; todos podem parecer brilhantes, aborrecidos ou escurecidos por nossa perspectiva emocional. Se desejamos o equilíbrio emocional, ou as emoções de adrenalina, as geografias emocionais de nossas vidas são dinâmicas, transformadas por nossa procissão através da infância, adolescência, meio e velhice, e por eventos mais imediatos desestabilizadores, como nascimento ou falecimento, ou o início ou fim de um relacionamento. Seja emocionante, dolorosa ou entorpecente, a emoção tem o poder de transformar a forma de nossas vidas, expandir ou contrair nossos horizontes, criando novas fissuras ou acessórios que nunca esperamos encontrar. Mas como articulamos e negociamos tais paisagens emocionais complexas?” (BONDI *et al.*, 2007, p. 1, tradução nossa).

## 8.2 A IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL: O JOHREI, A ARTE E A AGRICULTURA NATURAL

*Amar e ajudar um companheiro constitui verdadeira religião  
e verdadeiro amor à vida.*

**Meishu-Sama, o Senhor da Luz.**

Fundada no Japão em 1935 por Mokiti Okada (1882-1955) — o Meishu-Sama —, a Igreja Messiânica Mundial se baseia na tríade Verdade-Bem-Belo, que estrutura o “Paraíso Terrestre” idealizado pelo fundador. A Verdade se manifesta através do Bem que se expressa no Belo. O livro *Alicerce do Paraíso* é um compilado de ensinamentos de Meishu-Sama, sendo o principal livro norteador da religião messiânica, no qual o fundador apresenta vários elementos que estruturam a Igreja e os caminhos que os messiânicos devem seguir. Em nossa discussão, vamos nos ater mais especificamente ao Paraíso Terrestre e a Arte, porque ambas as reflexões possibilitam dialogar com nossa base teórica e conceitual e possibilitam refletir uma Geografia das Emoções.

O objetivo da Igreja é criar e difundir uma cultura espiritual em interação com o desenvolvimento material, no intuito de construir o Paraíso Terrestre, sem doença, pobreza e conflito. Meishu-Sama coloca o progresso material como elemento relevante, buscando abarcar todos os campos da atividade humana. No entanto, adverte que as ideias materialistas negam o invisível, sendo necessário que as pessoas atribuam importância ao pensamento, porque o mundo espiritual é o mundo do pensamento.

Para Meishu-Sama, as religiões e suas doutrinas são as bases do viver: “o objetivo da fé é alegrar a vida, dar-lhe tranquilidade e permitir que se desfrute do sabor de viver” (MEISHU-SAMA, 2007b, [1949] p. 50). O mestre afirma que as religiões nos ensinam a existência de um Ser invisível, para conduzir-nos ao caminho da fé.

O maior desejo das pessoas é alcançar a felicidade, possível com a eliminação da doença, da pobreza e do conflito. Outra maneira de alcançar a felicidade é lutar pelo bem-estar do próximo e dar alegria às pessoas. “[...] nossa felicidade depende de fazermos os outros felizes” (MEISHU-SAMA, 2007c [1949], p. 39). A prática de boas ações, da gratidão e da alegria com o próximo envolve as pessoas de luz e as tornam mais virtuosas.

Fundada após o Mestre receber Revelações Divinas sobre sua missão, Meishu-Sama estruturou os fundamentos da religião messiânica e se empenhou na construção dos Protótipos



do Paraíso Terrestre no Japão, divulgando os preceitos da Igreja, objetivando o progresso e desenvolvimento da civilização com a conciliação da ciência material e espiritual.

O fundador aponta alguns elementos que estruturam os preceitos e a revelação divina: Sol, Lua e Terra; fogo, água e terra; Mundo Espiritual, Mundo Atmosférico e Mundo Material. Meishu-Sama acredita que os membros que ingressam na Igreja Messiânica vão sendo purificados espiritual e fisicamente, libertando-se pouco a pouco da pobreza e dos conflitos.

A construção dos protótipos do Paraíso Terrestre (os Solos Sagrados), a valorização da Natureza para a elevação espiritual, a apreciação das obras de Arte como parte da experiência estética do ser humano no alcance da felicidade (permitindo a elevação da espiritualidade e da sensibilidade), a purificação do espírito através da imposição pelas mãos da luz divina (chamado de Johrei) e o consumo de alimentos baseado na Agricultura Natural (ingestão de alimentos na forma natural, sem venenos e respeitando o tempo da natureza, o que permite fortalecer a energia vital) são elementos que estruturam a religião messiânica, que se volta também ao altruísmo para o alcance da felicidade das pessoas.

O Mestre criou os “Protótipos do Paraíso Terrestre” no Japão, que se expandiram para a Tailândia e o Brasil. Eles são chamados pelos messiânicos de Solo Sagrado, caracterizados pela harmonia entre a beleza natural e a criada pelo ser humano. Existem Solos Sagrados no Japão (nas cidades de Hakone, Atami e Kyoto), na Tailândia (cidade de Saraburi) e Brasil (cidade de Guarapiranga). Em Atami, por exemplo, foi iniciada a construção na primavera de 1946 e, na época, tinha cerca de 100 mil metros quadrados, com arbustos e árvores que dão flores. Meishu-Sama apontava que o protótipo de Atami é um enorme ideal Jardim do Éden, tendo a pretensão de construção de um Museu de Belas Artes.

Por conseguinte, qualquer pessoa que visite esse local purificará seu espírito maculado pelas condições do mundo, e sua alma, completamente árida, será regada na própria fonte. Assim revigorada, seu trabalho renderá mais e, naturalmente, seu caráter também se elevará. Por isso, a contribuição do protótipo do Paraíso Terrestre para espírito das pessoas da sociedade será inestimável (MEISHU-SAMA, 2007a [1949], p. 47).

Para Meishu-Sama (2007a [1949]) o Paraíso Terrestre é o mundo dos felizes, é o mundo do Belo, é a beleza dos sentimentos, o belo espiritual, que deve ter a harmonia da beleza natural e da beleza construída pelas pessoas. Segundo Meishu-Sama, “Se considerarmos que o Paraíso Terrestre é Mundo dos Felizes, concluiremos que, o lugar onde as pessoas se reúnem e se tornam felizes, está estabelecido o Paraíso Terrestre” (MEISHU-SAMA, 2007, p. 45).

Para Meishu-Sama (2007a [1949], p. 51) “Sempre dizemos que o objetivo de Deus é construir o paraíso terrestre. Ora, se o Paraíso Terrestre é um mundo sem conflitos, um mundo de eterna paz e absoluta Verdade, Bem e Belo, a Arte terá um desenvolvimento extraordinário”.

Por isso, Meishu-Sama valoriza a arte (literatura, pintura, música, teatro, cinema e outras artes) como possibilidade de elevação espiritual e uma forma de se aproximar de Deus, com uma ligação espiritual entre artista e apreciador das obras de arte, em que a religião é como mãe da arte. A purificação do espírito, nesse sentido, está ligada com a apreciação das obras de arte, que despertam no artista e no espectador sentimentos de elevação que fazem parte do mundo da cultura. A elevação pode ser compreendida como forma de conhecimento, que é ressignificado à medida que temos contato com a arte e elas nos emocionam. A arte é isso: o (f)ato de nos emocionarmos.

O Paraíso Terrestre que costumamos nos referir, é, em termos mais claros, o Mundo do Belo. Em relação ao homem é a beleza dos sentimentos, o belo espiritual. Naturalmente, as palavras e atitudes do homem devem ser belas. Da expansão do belo individual nasceria o belo social, isto é, as relações pessoais tornariam belas, assim como também as casas, as ruas, os meios de transporte e as praças públicas. Em grande escala, como é natural que é limpeza acompanhe o Belo, a política, a educação e as relações econômicas também se tornariam belas e limpas da mesma forma que as relações diplomáticas entre os países (MEISHU-SAMA, 2007a [1949], p. 48).

Os preceitos estabelecidos por Meishu-Sama buscam construir uma nova cultura. A experiência religiosa da Igreja Messiânica Mundial inclui a religião e a arte, dando importância para diferentes dimensões dos sentidos, não somente a visual: o templo no formato arquitetônico típico japonês, as inscrições nas paredes nos ideogramas japoneses, a decoração com os arranjos florais — a *Ikebana Sanguetsu*, as cores do santuário, mas também com os sons que compõem a atmosfera religiosa, como as orações e cânticos em japonês.

Para o fundador, religião, educação e arte que não se alicerçam na sinceridade passam a representar meras formas sem conteúdo. A Arte deve estar presente no cotidiano das pessoas, como, por exemplo, através da poesia, da caligrafia, da *Ikebana Sanguetsu* e da cerimônia do chá, consideradas pelo Mestre como manifestações artísticas que possibilitam a elevação do espírito. As artes em museus também são apreciadas pelo mestre, que idealizou o Museu de Belas-Artes (MOA) de Atami e o Museu de Arte de Hakone, ambos no Japão.

A estética religiosa compõe o universo da religião. Os símbolos e os significados dão singularidades para tais experiências, sendo elementos fundamentais da ligação com o universo espiritual. Entendemos que tal ligação é permeado por relações emocionais, em que as múltiplas

manifestações da religião — rituais, símbolos, datas significativas, preceitos, escrituras — são envolvidas por determinadas emoções, como a fé.

Visando a concretização do plano Divino, a Igreja Messiânica Mundial não mede esforços para promover a arte. E é para iniciar essa promoção que estamos construindo os protótipos do Paraíso Terrestre de Hakone e Atami, em locais de magnífica paisagem. Se as pessoas não estiverem conscientes desses pontos, não conseguirão entender o verdadeiro significado do nascimento de nossa Igreja. Em resumo, as religiões existentes até hoje tiveram uma missão de preparar os alicerces para construção do Paraíso Terrestre, e a missão da Igreja Messiânica Mundial é concretizá-la (MEISHU-SAMA, 2007a [1949], p. 52).

Na Igreja Messiânica Mundial, uma das criações e contemplações da Arte se dá através da *Ikebana Sanguetsu* — a arte da flor. Sendo um estilo oriental de vivificação floral, criadas como ferramenta de salvação, prática da fé e de elevação espiritual, a *Ikebana Sanguetsu* é uma forma de se aproximar de Deus através da arte, do belo, da natureza, despertando bons sentimentos para quem cria e para quem contempla a arte. A flor é vista como obra de Deus, uma arte viva da Natureza a ser vivifica com o sentimento de fazer o bem. A beleza das flores alegra o espírito de quem as aprecia, por isso a necessidade de aliar a arte divina e a arte de amar o ser humano.

Além da arte da flor, os Solos Sagrados idealizados pelo mestre buscam a harmonização do belo com a presença de montanhas, águas, jardins, flores, constituindo então o Paraíso Terrestre. A valorização da arte na visão de Meishu-Sama é para que as pessoas possam apreciar a arte oriental, aprimorar sua sensibilidade e elevar seus sentimentos. Sua intenção ao valorizar diferentes formas de Arte, é a elevação do sentimento estético do ser humano (TERROR, 2009).

Meishu-Sama (2007a [1949], p. 48) afirma que o Belo “é que de melhor existe para a elevação dos sentimentos humanos. Esse é um dos motivos pelos quais sempre incentivamos a Arte”. A Arte tem como missão enobrecer os sentimentos das pessoas, enriquecendo-lhes a vida e proporcionando-lhes alegria e sentido, e poderia estar presente na apreciação das flores, na primavera, nas paisagens marítimas e campestres, o que representa o Belo na tríade Verdade-Bem-Belo como essência da religião messiânica.

[...] sempre que caminhamos pela cidade, sinto que, se não houvesse lojas, residências e prédios ao redor, e eu não pudesse ver o verde das árvores da rua ou dos jardins, mas apenas uma parede semelhante à de um presídio de uma cor sombria, prolongada em linha reta, talvez eu não suportaria andar sequer alguns quarteirões. Assim, a bela visão proporcionada pelo rico colorido das casas, pelas diferentes feições e expressões das pessoas, com sua maneira característica de se vestir e andar — a exuberância dos jovens exibindo a moda; as pessoas de idade, os recém-chegados do interior — enfim,

nos infinitos encontramos, cada um com algo interessante, é que nos permitem andar pela rua sem nos entediar. Quando nos distanciamos da cidade, dentro de um ônibus ou de um trem, não ficamos cansados, porque a paisagem variada — montanhas, rios, plantas, árvores e plantações — nos faz passar o tempo. Além do mais, as diversas transformações ocasionadas pelo clima das estações enriquecem nosso sentimento. O mundo é realmente uma arte criada pela Natureza e pela mão do homem. É por isso que vale a pena viver (MEISHU-SAMA, 2007a [1952], p. 55-56).

Outro pilar que sustenta os preceitos messiânicos é o Johrei, que é um método de canalização de energia espiritual (luz divina) para purificação do espírito, capaz de transformar a desarmonia espiritual e material em harmonia. Purifica e desperta a verdadeira natureza divina do ser humano, restabelecendo seu equilíbrio original, eliminando doenças, conflitos e outros pensamentos negativos que não fazem parte da condição altruísta e espiritualista do ser humano. Para os messiânicos, o Johrei é um método de criar felicidade.

A agricultura e alimentação natural foi desenvolvida por Meishu-Sama com base na fé, sendo outro elemento da tríade messiânica. Para o mestre, a fertilização do solo consiste em fortalecer determinados nutrientes, vivificá-lo, para que assim apenas repasse toda a sua energia vital. O uso de adubos químicos e substâncias tóxicas torna-se dispensável para a prática dessa agricultura devido à possibilidade de enfraquecimento e de empobrecimento do solo fértil. Na visão dos messiânicos, os alimentos semeados pela Agricultura Natural recebem toda a essência (espiritual e material) advinda do Poder da Natureza.

O belo, difundido por Meishu-Sama como um dos caminhos para a salvação da humanidade, é definido por ele como a própria representação da Arte. A partir deste conceito, o mestre ensina que a missão da arte é enobrecer os sentimentos do ser humano e enriquecer-lhe a vida, proporcionando-lhe alegria e sentido. Sendo de nível elevado, as obras literárias, a pintura, a música, o teatro, o cinema, entre outras expressões artísticas, podem contribuir com a elevação do caráter do ser humano, pois são capazes de transmitir verdadeiras vibrações espirituais vindas do artista, que pode tornar-se orientador espiritual do povo.

A arte apresenta-nos a intuição da forma das coisas, ligada à nossa percepção estética, o que traz em evidência a questão da beleza e das emoções. Cassirer (2012 [1944], p. 244) diz que “Dar uma forma estética a nossas paixões é transformá-las em um estado livre e ativo. Na obra do artista, o poder da própria paixão foi transformado em um poder formativo”.

Para o filósofo, entender e sentir a arte (e ele dá como exemplo o poema), se dá pela nossa capacidade de apreender as nuances mais delicadas dos diferentes sentimentos, ritmos, tons, mudanças dinâmicas. Assim, a arte não pode ser entendida dentro de regras lógicas, porque

o gozo da arte se relaciona com a intensificação de todas as nossas energias, fazendo parte da estruturação e construção de nosso universo simbólico.

A partir de uma perspectiva cassireriana, Lauschke (2017) aponta que a função da cultura é, através da expressão, libertar-se de impressões sensíveis opressivas, de estruturar o mundo, estabilizá-lo e situar-se nele. Assim, os objetos da arte são obras portadoras de significados, portanto, intensificam o sentimento da vida. Para a teórica, “A arte emociona, na medida em que ela expõe qualidades expressivas, ela motiva a ligação sensível às coisas e a vivência imediata da percepção sensível, na medida em que ela parte não da redução e economia, mas sim da intensificação da vivência” (LAUSCHKE, 2017, p. 173-173).

Sobre isso, Vlieg (2010) diz que arte é um processo de objetivação intuitiva ou contemplativa, que nos convida a explorar o novo das outras formas simbólicas cassirerianas e até mesmo a percepção sensível cotidiana. No caso de nossa abordagem, a arte pode ser compreendida em sua associação com a religião. Nesse sentido, os elementos que fundamentam a Igreja Messiânica — a experiência religiosa em si e a Arte — podem ser lidos através da discussão do espaço simbólico proposto por Cassirer, tendo como foco, mais profundamente, a questão das emoções que envolvem o universo simbólico, presentes na religião messiânica em associação a arte.

Na estruturação dos fundamentos da Igreja vemos, portanto, algumas das questões simbólicas debatidas anteriormente na perspectiva cassireriana, que dão sentido e significado às experiências humanas, como a própria religião, o mito (base do pensamento religioso), a arte e a linguagem.

É importante salientar que no transcorrer desta pesquisa empírica, nosso foco central são as pessoas idosas, portanto não havia uma escolha direcionada sobre alguma comunidade específica, tendo em vista que o interesse era nas geografias individuais dessas pessoas, em função de suas histórias e experiências de vida. A única condição que foi estabelecida para a participação na pesquisa era a de os entrevistados serem idosos.

Vimos a possibilidade de trabalhar com essa comunidade religiosa em função da abertura e da receptividade que os membros da Igreja receberam o trabalho. Além disso, a Igreja Messiânica possui muitos membros idosos, os chamados “pioneiros”. Assim, a relação dessas histórias de vida, com a vida religiosa, por exemplo, poderia estabelecer um interessante diálogo com a discussão de Cassirer sobre as formas simbólicas, especialmente devido aos princípios que fundamentam a Igreja. Embora não tenhamos discutido mais profundamente sobre a

questão da religião na perspectiva cassireriana, tal debate será introduzido na análise das entrevistas narrativas que farão parte da última seção deste trabalho.

As experiências religiosas são estruturadas por diferentes práticas, manifestações, simbolismos e outros elementos que conferem a singularidade e importância do sagrado para a sociedade. Essas estruturas são tanto de natureza material quanto simbólica.

Acreditamos que as múltiplas manifestações da religião, com seus rituais, símbolos, datas significativas, preceitos, experiências de fé, são envoltos por determinadas emoções. Os espaços sagrados possuem um relevante papel na experiência emocional das comunidades religiosas, em que há um aspecto emocional da experiência do sagrado que configura o sentimento religioso. A arte também se configura um elemento relevante na relação com o sagrado, já que aparece em diferentes elementos simbólicos, em que as cores, a materialidade, os sons, os simbolismos, compõem a estética religiosa.

Sobre os espaços sagrados, Finlayson (2012) afirma a necessidade de compreender a poética que qualifica a experiência religiosa. Aponta que as experiências emocionais dentro de espaços religiosos ajudam a criar e recriar esses lugares. A religião e a experiência religiosa são altamente pessoais e, independentemente de onde ou o que se escolhe adorar, os sentimentos e as experiências emotivas dos espaços sagrados dependem das pessoas (FINLAYSON, 2012).

Na visão de Finlayson (2012), explorando a capacidade afetiva de um espaço sagrado, os geógrafos podem entender mais completamente não apenas as experiências emocionais de estar nesses lugares, mas também as materialidades sagradas sobre quais essas experiências são padronizadas e sobre o processo de sacralização. Acreditamos na necessidade de compreender os espaços sagrados através das experiências emocionais que os devotos, movidos pela fé, configuram tais estruturas, dotando de sentido suas vidas, em função de suas referências religiosas, que também são emocionais. Assim, uma Geografia das Emoções dos espaços sagrados contribui com um olhar sensível sobre a experiência religiosa, sobre o Outro e a heterogeneidade, que compõem o mundo da cultura.

Com base numa discussão teórica e conceitual acerca dos espaços sagrados, a arte e as emoções, e tendo como foco o trabalho de campo realizado na Igreja Messiânica Mundial do Brasil, a discussão tem por objetivo contribuir para a recente área da Geografia que se interessa pelas emoções (a Geografia das Emoções) além de contribuir para os estudos já consolidados sobre religião na Geografia, buscando incorporar a dimensão emocional para refletir sobre os espaços sagrados.

Apresentaremos, a seguir, as entrevistas realizadas com seis membros da Igreja Messiânica Mundial, nas cidades citadas, no período de janeiro a maio de 2018. Como forma de proteger suas histórias, confiadas a nós para nossa reflexão, optamos por dar nomes fictícios para os narradores, escolhendo nomes de flores inspirados na arte da *Ikebana*.

Com base no que discurremos sobre categorias de análise, escolhemos alguns pilares que norteiam nossa interpretação da Geografia das Emoções desses narradores, de acordo com suas próprias narrativas. Essas categorias de análise, em nosso entendimento, são de fatos narrados de forma significativa, que tiveram um tempo significativo ao longo das narrativas. As interpretações sobre o conteúdo emocional que anima essas narrativas serão dialogadas com alguns referenciais teóricos apresentados anteriormente.

### 8.3 PRIMEIRA NARRATIVA — YASMIN: “NÓS FOMOS, EU RECEBI E NA HORA ASSIM EU ME SENTI BEM, ME SENTI BEM ALI DE TER RECEBIDO [O JOHREI] ...”

“São 85 anos, né, como é que vou contar, são 85 anos... ‘vamo’ vê” (YASMIN, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

Iniciando sua narrativa com essa frase, de fala rápida e bem articulada, Yasmin\*<sup>54</sup> construiu sua narrativa pela manhã, momento em que estava fazendo plantão voluntário na Igreja Messiânica Mundial, chamado de momento de “dedicação” pelos messiânicos. Membro desde a década de 1980, ela optou por contar sua história de vida no próprio espaço da Igreja, na sede em Curitiba — PR. Além desse encontro, Yasmin também abriu as portas da sua casa para um outro momento de conversa, em que retomamos a cidade de sua infância, que foi narrada por ela em diferentes pontos da narrativa.

Explicamos para Yasmin qual era a nossa intenção com aquela conversa, qual a finalidade e a importância de conhecermos sua história de vida. Realizamos a pergunta geradora e Yasmin começou a contar sua história de vida, de forma que podemos estruturar sua narrativa em alguns pilares. A escolha por esses pilares se deu pela ênfase que dada por ela para esses elementos, fornecendo detalhes e mostrando, na fala e na expressão, emoções de tristeza, desapontamento, felicidade.

---

54 Nome fictício. Todos os nomes que estiverem simbolizados com \* são nomes fictícios, para proteção da privacidade dos participantes, de acordo com as recomendações do Comitê de Ética da UFPR e do TCLE.



Os espaços vivenciados de Yasmin, construídos a partir de suas narrativas, também podemos entender enquanto espaços biográficos. Inseridos em diferentes contextos sociais, esses espaços acolhem a expressão das emoções, compondo a ligação corpo e espaço, que é a possibilidade da condição humana, sendo parte da simbologia que compõe a vida cultural.

Conceitualmente, o ato de narrar não é algo restrito a uma descrição de fenômenos, cenários, relações ou acontecimentos. Narrar é também um tipo de interpretação e, tanto o conhecimento como a compreensão dos episódios, são, de certa forma, uma interpretação. Na cultura, praticamente tudo pode ser percebido e interpretado como narrativa. Num sentido amplo, podemos dizer que a narrativa tem como foco a experiência humana, busca que sempre envolve ações cognitivas e afetivas, entrecruzadas (MARTINS; TOURINHO, 2017, p. 153).

É comum aos narradores começarem a contar suas histórias de vida desde a infância até a velhice de maneira resumida e, aos poucos, ir retornando aos fatos significativos. Uma memória vai trazendo outra memória, inseridas no universo de simbólico e de significados dessas pessoas. Ao oralizar essas memórias, os narradores vão materializando suas lembranças e a expressão da emoção se mostra presente na objetivação de suas subjetividades.

Sobre isso, Bosi (1994) nos aponta que o grupo é um suporte da memória se nos identificamos com ele. “Outros fatores interferem na memória, como o lugar que alguém ocupa na consideração de seu grupo de convivência diária [...] Palavras de afeto, gestos de solidariedade que partiram dele são ciosamente guardados e agradecidos” (BOSI, 1994, p. 414).

Ressalta-se, ainda, que a experiência enquanto messiânicos também é relevante para a maneira como eles entendem suas histórias de vida. Isso porque a fé surge nos momentos de conflito da vida, especialmente com a família. Nesse sentido, os messiânicos, entendidos enquanto grupo, e sua unidade, que é a fé e os encontros na Igreja e no Solo Sagrado, são parte fundamental dessas narrativas.

Yasmin construiu sua narrativa iniciando sua fala na infância. Aos poucos, surgiram elementos como sorrisos, olhares de desapontamentos, lágrimas de tristeza e a expressão séria de quem vivencia a velhice e respeita seu passado. Os lugares e as pessoas aparecem nas histórias: mãe, pai, irmãos, companheiros, filhos; os lugares da infância, os lugares em movimento com as constantes mudanças, os lugares do trabalho, os lugares da família e os lugares da igreja.

Entendemos que a estruturação da narrativa com base nesses elementos se revela como relação de sentido e significado para Yasmin, que relaciona espaço e tempo para estruturar sua

existência. Esses fatos, ocorridos em determinados contextos, são interpretados como parte da experiência emocional com os lugares, em que os acontecimentos significativos, em lugares específicos, fazem parte de sua experiência com o mundo. Nosso foco, portanto, é entender as emoções como algo que nos liga às coisas importantes de nossas vidas.

A narrativa de Yasmin pode ser estruturada em diferentes categorias. Em nossa interpretação, selecionamos as categorias “infância”, “trabalho e família”, e “igreja”. Os fatos, acontecimentos, lugares e pessoas se articulam em sua história de vida com base nesses grandes pilares. Yasmin nos conta detalhes sobre esses elementos, os lugares onde passou a infância, a relação com a família, o trabalho como professora, a importância da igreja em sua vida. Apresentaremos a seguir, os espaços vivenciados, a Geografia das Emoções de Yasmin.

### 8.3.1 Sobre a infância

Yasmin iniciou a narrativa falando sobre sua infância: “*Eu, da minha infância, eu lembro algumas coisas porque eu... meus pais se separaram quando eu era pequena [...]*”. Lembra que “*morei muito no interior*”, numa cidade nas proximidades do Rio Ribeira. Sua mãe era professora e ela que a alfabetizou quando criança. “*Eu só comecei a frequentar a escola mesmo eu tinha 12 anos [uhum], que eu fui para uma escola, 'vamo' dizer assim, normal*”, quando se mudou para a cidade de Curitiba — PR. A educação e a escola se mostram bastante presentes na narrativa de Yasmin, em função da mãe e também pelo fato de que, no futuro, ela também se tornou professora. Já o pai de Yasmin era caminhoneiro.

Yasmin comentou sobre uma região que morou, chamada “Campinhos”. Disse que andava “*uns três, quatro quilômetros*” para chegar na escola, que ficava perto das grutas e que quando “*chegava pessoas para ir na gruta, era a criança que ia*”.

Sobre os espaços de infância, vale resgatar a discussão de Bosi (1994, p. 435), que nos faz interpretar o papel da imaginação sobre esses espaços, em que afirma que

O espaço da primeira infância pode não transpor os limites da casa materna, do quintal, de um pedaço de rua, de bairro. Seu espaço nos parece enorme, cheio de possibilidades de aventura. A janela que dá para um estreito canteiro abre-se para um jardim de sonho, o vão embaixo da escada é uma caverna para os dias de chuva.

Esses espaços da infância, enquanto espaços vivenciados, podem ser entendidos como espaços míticos, com uma ligação afetiva constituindo sua valoração. A capacidade criativa

simbólica permite lembrar esses lugares como parte de um universo mágico, como parte do mundo expressivo da infância.

As lembranças da infância e a relação com esses espaços vivenciados, espaços míticos, espaços afetivos, são parte da representação do eu, sendo parte de um processo mítico de formação, criação e imaginação. Relembrar esses fatos, ligados a determinados espaços vivenciados, possibilita ao narrador ressignificar as espacialidades que se constituem nessa relação, revelando a atribuição de sentido das narrativas.

Depois de passar um tempo nessa localidade chamada Campinhos, Yasmin disse que mudou para outro lugar, mas que não “*lembrava o quilômetro*”, porque disse que na época os lugarejos, em direção às estradas de São Paulo, eram conhecidos de acordo com o quilômetro em que se situava. “*Não sei se era quilômetro 70, 80, uma coisa assim. Bem no alto da serra nós fomos morar lá*”.

Nesse lugar, a relação da mãe com a escola novamente é lembrada por Yasmin, que fala “*E lá a minha mãe começou a dar aula particular. [...] Pegou toda a gurizada para me alfabetizar, né. Então toda a criançada da região ali, que não tinha muito, aquelas [...] que não tinham escola, começou a dar aula ali*”.

A escola tem um papel significativo em várias narrativas, seja no sentido estrito relacionado à educação, mas também porque é um espaço de trabalho de algumas das narradoras, incluindo Yasmin. Esses espaços constituem, para essas mulheres, em função até da idade e da relação com a família, um espaço de liberdade, mediado pelo trabalho, em que essas mulheres não se restringem ao espaço doméstico, encontrando na educação como trabalho, uma forma de construir diferentes espacialidades.

Yasmin comenta que depois desse lugar, “*no alto da serra*”, se mudaram para outro lugar, em função da profissão do pai que era caminhoneiro, para uma região chamada Epitácio Pessoa (pertencente à cidade de Adrianópolis — PR). Era uma “*região boa, sabe? Epitácio tinha muita fruta, muita coisa*”.

“*A gente descia a serra desse local, não me lembro o quilômetro agora, descia, e lá embaixo era a primeira... uma das estradas mais antigas que fazia ligação com São Paulo [...] era beirando o Rio Ribeira*”. Nessa região, Yasmin comentou que havia alambiques, tinham os canaviais e se moía cana. Passou dois anos na região, em que continuou sendo alfabetizada pela mãe. Depois, foram morar em outra cidade, chamada de “Paranaíba”,

*“[...] que era bem na divisa de São Paulo, na beira do Rio Ribeira. Ali eles compraram um terreno [...], tinha uma escolinha, eu ia pra escola que tinha um posto de... um posto rodoviário, polícia rodoviária, que era divisa, né [...] de um lado era Paranavaí e de outro lado era cidade de Ribeira, Ribeira do Iguape se eu não me engano, não me lembro [...] então eu morava ali, a gente ficou ali, também acho que uns 2 anos, não me lembro quanto tempo [...]. Meu padrasto resolveu largou tudo e vim embora para Curitiba. Nessa altura eu já estava com 12 anos [...] Os lugares, por exemplo, Eptácio Pessoa não tinha nada, tinha bastante atividades naqueles bailes que havia, né, que a criançada ia junto e tudo, né, que era um buraco. Você tava aqui e olhava lá em cima e tava passando o caminhão. Se levava 2 horas para chegar lá, na estrada principal, porque por baixo era só carroça naquela antiga estrada. Então a gente tava aqui, parecia um buraco sabe... tudo montanha, né, rio, essas coisas assim... e a gente subia. Ali... ahh, ali teve, quando nós saímos do local, já começando a melhorar um pouco porque abriram uma mina de cobre ali perto, mas já fechou, essa mina não existe mais. Dali que eu vim pra Curitiba. [...] Paranavaí não tinha nada, que era só estrada, né... então, tinha as casas, tinha casa, tinha escolinha pública, o posto de polícia, mas não tinha nada, porque era... era... não era nem uma vila, uma coisa, era só casas a beira da estrada. Ribeira tinha mais, porque já era... a partir de Ribeira tinha a estrada que era [...] a cidade de Ribeira era bem melhor, já tinha mais estrutura [...] já tinha ligação com São Paulo... que Paranavaí não tinha ligação nenhum, nem com Curitiba... tinha, passava um ônibus, antigo ônibus da Cometa [...]” (YASMIN, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).*

Yasmin cita o Rio Ribeira como elemento importante de sua infância. O rio é uma referência para ela se situar espacialmente, entender o “aqui” e o “lá”. Essa relação com o rio nos lembra o que Dardel reflete sobre o espaço aquático. “O registro afetivo da alegria propõe seu vocabulário para qualificar o mundo aquático. O riso das águas, o trinado ou canção do riacho, sonoridades alegres da cascata, a amplidão feliz do grande rio. Apelo à alegria, vivacidade material do espaço, juventude transparente do mundo” (DARDEL, 2015, p. 20).

A serra, o rio, a montanha, são elementos — geográficos — que aparecem na narrativa de Yasmin e constituem como “pano de fundo” dos acontecimentos: a estrada, os caminhões e os lugares “*que não tinha nada*”. “Toda espacialização geográfica, porque é concreta e atualiza o próprio homem em sua existência e porque nela o homem se supera e se evade, se comporta também uma temporalização, uma história, um acontecimento” (DARDEL, 2015, p. 22).

*“O rio era muito violento, o Rio Ribeira... tinha aqueles poços, né, então a gente tinha que cuidar, a gente ia tomar banho na beira do rio, lá em Eptácio Pessoa, porque na Ribeira não, ali em Paranavaí não dava, porque além de ser muito barranco, era perigoso, apesar de que nós tirávamos água do rio e lavávamos roupa no rio...a gente descia, mas evitava de entrar, que o rio é muito traiçoeiro, muito traiçoeiro... você tá aqui, de repente ele pega e, né, então a gente ficava só na beirinha, tinha umas pedras, quando pessoal tava lavando roupa, tinha umas pedras, umas coisas e ficava ali... e a água que a gente pegava era do rio” (YASMIN, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).*

Além da relação com o Rio Ribeira, Yasmin se lembrou de um fato sobre a época que morava em Campinhos. Disse que era comum nos bailes na época uma tradição chamada “chimango”, que consistia em deixar exposto um lenço pendurado na lanterna e que, enquanto ele estivesse lá, as mulheres podiam chamar os homens pra dançar. Em um dos bailes da cidade, ela e mais algumas crianças estavam presentes e sua mãe estava trabalhando num armazém próximo do local. No baile havia alguns grupos rivais, que, por conta de uma desavença com relação ao “chimango”, começaram uma briga. Yasmin e os colegas foram escondidos pela sua mãe no armazém. Na briga, dois senhores foram baleados. Um deles era de apreço Yasmin e ela contou esse fato com atenção e tristeza.

De Paranavaí, Yasmin foi morar em Curitiba, “*na Mateus Leme*”. Ao narrar sobre essa mudança, Yasmin retoma o papel da escola e da educação em sua vida. Ela lembra das dificuldades da infância com relação a isso.

*“Eu cheguei aqui em Curitiba, nós fomos morar ali na Mateus Leme e aí eu fui estudar num colégio que existia, era Sagrada Família, ali na Almirante Barroso, com freiras. Eu cheguei lá, fizeram um teste, consegui já entrar no terceiro ano, da época, né, terceiro ano. Então eu estudei... e, 2 anos, que eu lembrei, após, eu fui para... fiz o, na época o exame para o ginásio, antigo ginásio, no Instituto de Educação... e frequentei... mas, só consegui completar o primeiro ano, porque eu tive é, trabalhar. Eu tava já com 13 anos, tive que trabalhar, então eu parei meus estudos. Fiz o curso de datilografia e fui trabalhar num escritório...”* (YASMIN, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

Permaneceu morando na “*mesma altura*” da rua por mais de 50 anos. Ela novamente fala sobre a presença de um rio, “*esse rio aqui, não existia nada disso aqui. Tinha um lodo, aqui tinha um morrinho e lá em baixo, onde é a prefeitura, não tinha nada, era um campo, e passava o rio, que passava ali também. Então eu morava em direção à prefeitura, na Mateus Leme, na beira do rio*”. Ela fala que esse “*riozinho*”, quando enchia, próximo à prefeitura, ficava um lago. “*Era a vazão do rio, então tinha enchente lá pra baixo, como tem agora*”. Yasmin coloca o rio dentro de uma linha do tempo, percebendo suas transformações do passado até agora. Ela fala sobre terem tirado “*as vazões do rio*”, o que repercute em enchentes até hoje.

Yasmin dá detalhes sobre as ruas onde morou em Curitiba: “*ali na esquina da Mateus Leme com a Agostinho Macedo, que era perto da minha casa, tinha um armazém. Era onde eu, a gente ia fazer compras*”. O armazém é relevante em sua história porque o filho do dono futuramente seria seu marido. A rua Mateus Leme, segundo ela, “*não tinha nada*”, no entanto, Yasmin apresenta vários elementos que se mostraram relevantes em sua narrativa: a casa, o

armazém, os paralelepípedos, a fábrica, o cartório, o mercado, o posto. *“A gente viu todas as modificações que ocorreram na região aqui e depois o que ela se tornou. [...] Então a Mateus Leme deu uma melhorada, depois deu uma caída outra vez. Agora parece que tá retornando alguma coisa”*.

As lembranças que ouvimos de pessoas idosas têm assento nas pedras da cidade presentes em nossos afetos, de uma maneira bem mais entranhada do que podemos imaginar. [...] Outro dia, caminhando para o viaduto do Chá, observava como tudo havia mudado em volta, ou quase tudo. O Teatro Municipal, repintado de cores vivas, ostentava sua qualidade de vestígio destacado do conjunto urbano. Nesse momento, descobri, sob meu pés, as pedras do calçamento, as mesmas que pisei na infância. Senti um grande conforto. Percebi com satisfação a relação familiar dos colegiais, dos namorados, dos vendedores ambulantes com as esculturas trágicas da ópera que habitam o jardim do teatro. [...] As pedras da cidade, enquanto permanecem, sustentam a memória (BOSI, 1994, p. 443-444).

Esse trecho de reflexão de Bosi nos faz lembrar que nossas Geografias das Emoções estão sustentadas, também, pela materialidade que compõe a vida. É a partir de uma contemplação sensível sobre a realidade, dando atenção aos sentidos sensoriais, que construímos essas relações emocionais com os lugares que passamos. As cores, os sons, os cheiros, o toque, os gostos, dão singularidades para essas materialidades cotidianas.

Isso nos lembra a importância do corpo como referencial espacial, especialmente dentro do pensamento mítico. “Aqui”, “ali” e “lá” são referenciais espaciais na fala de Yasmin para falar sobre os lugares. Alguns desses referenciais se direcionam para elementos da natureza: o rio, o morro, o lago, a colina, o bosque.

Conforme Vliet (2016), Cassirer, na abordagem do símbolo, nunca negligencia o corpo e seu espaço emocional de projeção na abordagem dos fenômenos culturais, vide o papel do mito. O mito, por exemplo, está dentro de uma reflexão sobre o fenômeno da expressão, em que qualquer movimento de expressão elementar é, de fato, um primeiro limiar de desenvolvimento espiritual, identificando a espontaneidade da mente a partir do nível da expressão das emoções.

L’expression des émotions dans des mimiques, recourant à un langage gestuel, ou dans des danses rituelles, par exemple, relève de ce niveau. Dans ces phénomènes de danse ou de gestes expressifs, les affects sont *activement* réélaborés. Ils ne peuvent pas être simplement considérés d’un point de vue *biologique* (naturaliste) comme chez Darwin, mais doivent l’être du point de vue de la théorie du langage, de l’esthétique et de l’étude de la pensée mythique — à un niveau *sémiologique*. L’élaboration humaine d’une grammaire des affects permet une première distance entre le moi et le monde et donc une première forme de liberté, avec une différence au moins de degré,



sinon de nature, avec le monde animal: seul l'homme travaille dès le niveau de l'expression des affects selon la modalité du *possible*. On ne peut aborder les symboles humains de manière déterministe sans les amputer d'une partie de leur valeur (VLIET, 2016, p. 6)<sup>55</sup>.

Acreditamos que as narrativas fornecem um tipo de conhecimento que não está nos moldes do pensamento científico, mas que revelam a heterogeneidade da vida e das formas com que nos relacionamos com os lugares. Cada lugar torna-se significativo em função da proximidade, tanto física quanto imaterial, que tecemos com ele.

Assim, ter como foco as emoções presentes nessas falas podem revelar experiências espaciais para além da dimensão do tangível. A riqueza dos detalhes que são revelados mostra que os lugares podem ser (re)pensados a partir da percepção das pessoas e dos significados que animam a vida.

### 8.3.2 Sobre o trabalho e a família

As narrativas de Yasmin sobre o trabalho se misturam com a família. Isso porque a experiência de casar, ser mãe e ter filhos ressignificou sua vida com relação ao trabalho fora do espaço doméstico. O trabalho em diferentes contextos escolares também está intimamente relacionado com sua mãe.

Na mudança, aos 12 anos, para a cidade de Curitiba — PR, Yasmin dá importantes detalhes, dando nomes às ruas, às escolas, aos lugares de trabalho que vivenciou. Chegando na cidade, ela e a família foram morar na Rua Mateus Leme, que fica na região central. Após fazer um curso de datilografia, aos 13 anos, foi trabalhar em um escritório, onde permaneceu por seis meses. Trabalhou na Escola Técnica do Paraná, na Faculdade de Direito, permanecendo por volta de “*dois, três anos*”. Depois, trabalhou na Escola de Engenharia, na área da biblioteca. “*Então na biblioteca eu lia muito, estudava. Eu não perdi tempo não na biblioteca*”.

---

55 “A expressão das emoções em expressões faciais, usando linguagem de sinais ou danças rituais, por exemplo, vem sob este nível. Nesses fenômenos de dança ou gestos expressivos, os efeitos são *ativamente* reelaborados. Eles não podem ser simplesmente considerados de um ponto de vista *biológico* (naturalista) como em Darwin, mas devem ser considerados do ponto de vista da teoria da linguagem, da estética e do estudo do pensamento mítico — em nível *semiológico*. O desenvolvimento humano de uma gramática de afetos permite uma primeira distância entre o eu e o mundo e, portanto, uma forma de liberdade, com uma diferença de grau, pelo menos, se não na natureza, com o mundo animal: apenas o homem trabalha do nível da expressão dos afetos segundo a modalidade do *possível*. Não podemos abordar os símbolos humanos de maneira determinista sem amputar algum valor deles” (VLIET, 2016, p. 6, tradução nossa).



Da biblioteca, passou para o cargo de auxiliar de secretária na secretaria da instituição, permanecendo lá até os 18 anos, quando a universidade se federalizou. Na época, já estava noiva, se casando no mês de janeiro. Quando casou, parou de trabalhar.

*“Podia ter continuado, mas naquela época, mulher casada não trabalhava. Minha mãe queria que eu continuasse, né, pra não perder. E ela queria, sempre pensou em eu continuar a estudar. Mas a minha sogra achava que não, porque... na Escola de Engenharia, era só homem. E aí, para não haver problema, eu pedi demissão”* (YASMIN, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

Aqui vemos novamente uma interrupção dos seus estudos. Inicialmente por conta do trabalho e depois quando casou e se tornou mãe. Esse fato é muito significativo na vida de Yasmin porque ela foca em vários momentos o papel da escola em sua vida. Há nitidamente um sentimento de frustração quando ela problematiza sua atribuição enquanto mulher casada.

Com 18 anos, Yasmin teve seu primeiro filho, de um total de seis filhos. Depois de 7 anos de casada, decidiu voltar a trabalhar. Mas como não tinha “curso” (isto é, não havia terminado os estudos), teve dificuldades. Após conversar com alguns contatos, dentre eles um tio que tinha convívio com pessoas com cargos relevantes, conseguiu uma nomeação em 1958 para ser professora, com a promessa que voltaria a estudar. Na época, estava grávida e teria que assumir um cargo numa escola “isolada”, da periferia de Curitiba, porque não havia professores para essas escolas, já que muitos não queriam lecionar nesses locais. *“Eu comecei a trabalhar lá. Na época era interior sabe, Abranches. Não tinha nem ônibus para chegar lá. Tinha que ir até um ponto e ir a pé até a escola, ali onde é a Ópera de Arame”*.

Quando voltou a estudar, começou um curso que na época chamava “normal regional”, que era preparatório para a docência. Mas *“o curso era só a noite e eu não podia a noite, porque já tinha quatro filhos, estava esperando o quinto e o meu marido não gostou muito que eu voltei a trabalhar. Mas eu achei que devia voltar pelas circunstâncias da vida”*.

Com a abertura do curso no turno diurno, conseguiu ingressar e finalizar, embora novamente com dificuldades. Depois, decidiu terminar o segundo grau, realizando algumas disciplinas e provas que poderiam lhe dar o diploma, finalizando o curso em um ano. No ano seguinte, teve êxito no vestibular de uma universidade católica, iniciando o curso de pedagogia na época em que os filhos já estavam crescidos, tendo o mais velho 17 anos.

A relação das mulheres com os espaços fora do âmbito doméstico revela diferentes formas de experienciar a vida em função de determinadas regras sociais como “mulher casada não trabalhava”. Assim, as formas como estabelecemos relações emocionais com os lugares

liga-se diretamente ao universo social e cultural a qual estamos inseridos. As emoções são parte fundamental dessa vida social e dos contextos que são submetidos por essas regras sociais.

Isso se repercute na experiência que Yasmin teve ao conciliar os estudos pela manhã, os afazeres da casa a tarde e a docência para adultos a noite na escola “*Prieto Martinez*”, que estava localizada próximo à sua casa. Disse que demorou a entrar no “*quadro do Estado como professora normalista*”. Durante muitos anos deu aula de “*moral e civismo*” nessa Instituição, que era o mesmo local que os filhos estudavam. “*Fiquei anos ali trabalhando como professora [uhum], do curso noturno, né. Daí após isso, eu fiquei ali estudando, trabalhando, continuei a estudar*”.

Como havia feito um curso de administração, solicitaram que a entrevistada assumisse a parte administrativa do Colégio “*Prieto*”. Nesse momento, deixou de ser professora para assumir o cargo administrativo, transitando ainda em outros colégios, mas retornando ao “*Prieto*” para dar aulas à noite e dar orientação. Trabalhou também no Colégio Lins de Vasconcelos, onde decidiu se aposentar, em 1982. Ela comenta que “*e nesse meio tempo, uma coisa importante, é o seguinte: meus filhos, todos eles, estudaram no colégio Martinez [uhum] e eu trabalhava lá para pagar os estudos deles*”. A escola entra novamente como elemento importante na relação com a família, agora ressignificada pelo fato de ser mãe e também professora, seguindo o caminho de sua mãe.

Yasmin ficou viúva na década de 1979, quando o filho mais novo tinha 18 anos. Comentou que todos os filhos são formados e alguns seguiram para a pós-graduação. Na entrevista, percebemos um certo orgulho em relatar sobre os filhos, dando detalhes sobre suas formações e profissões.

A entrevistada teve de voltar a trabalhar alguns anos antes da morte do marido, já em 1975, porque ele era comerciante e havia perdido tudo em função de problemas familiares, “*Porque ele tinha irmãos que {inaudível} e eu, quando eu vi que o negócio tava começando, eu voltei a trabalhar*”. Yasmin trabalhou com vendas com mais uma amiga, “*Aí eu comecei, em 1975, quando meu filho, meu segundo filho casou eu comecei a trabalhar como vendedora. Não vou vendedora, nunca fui, não gosto, mas...*”. Ela vendia produtos da marca *Stanley*, viajando bastante pelo Paraná, especialmente Guarapuava, quando assumiu um cargo de responsabilidade na representação da marca. “*Então tinha que equilibrar a vida*”.

*“Em 79, lembro bem... 78 aliás, nós ‘tava’ passando por uma crise, de tudo e nosso trabalho a nossa equipe era pequena, éramos em 5 vendedoras e um grupo de umas*

30, 40 mulheres. Ai um dia, quando terminar a coisa...era sexta-feira, estávamos cansadas e sexta-feira era um dia que a deixava a gente tensa, porque havia uma exigência de quanto se vendeu por dia. Ai ela me convidou [a amiga] 'vamo receber uma oração pra gente melhorar?' [...] Ai nós chegamos lá pra receber a oração, sabe como é a primeira vez, né, ela só disse assim 'olha a gente cumprimenta o altar assim e aí você senta, recebe a oração, não precisa fazer nada'. Tá bom. Ai eu recebi a oração [...] e eu me senti bem, me senti bem ali de ter recebido. Ai como eu dirigia, eu fazia assim, às vezes eu ia para algum lugar, eu passava lá e entrava. Comecei a receber o Johrei e falava com um, com outro, com um, com outro. Na época, tinha pessoas que não comentavam o que era sabe [o Johrei] [...] 'puxa vida, eu preciso descobrir alguma coisa, tô vindo aqui e precisava saber o que era. Ai aconteceu duas coisas. Em dezembro, isso era novembro, o marido dessa minha amiga morreu repentinamente. [...] Ai em fevereiro, vai fazer 39 anos, em fevereiro, no carnaval de fevereiro, o meu marido faleceu repentinamente também. Ai naquele momento que ele faleceu, que ele ficou ruim em casa, que ele levantou bem de repente e caiu, eu me liguei, comecei a pedir 'ele é um homem que gosta de pescar, de caçar, não quero ver ele sofrer'' (YASMIN, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

Nesse momento, Yasmin aponta sua relação com a Igreja Messiânica, iniciada com o Johrei. Assim como em outras narrativas, a experiência religiosa surge na vida dos narradores especialmente nos momentos de dificuldade; no seu caso, com a morte do marido de uma amiga e de seu próprio marido, além das tensões no trabalho. *“Continuei a frequentar sem conhecer nada, das coisas assim. Já tava sabendo, já tinha, já tinha lido alguma coisa, já tinha me ligado”*. Apresentaremos a experiência religiosa de Yasmin enquanto messiânica a seguir.

### 8.3.3 Sobre a Igreja

Foi na época da morte do marido que Yasmin conheceu a Igreja Messiânica. Após o falecimento, ela continuou a ir à Igreja, mas queria conhecer um pouco mais e, até aquele momento, ninguém havia lhe esclarecido quais eram os fundamentos messiânicos. *“Será que era maçônica? Eu sabia que não era”*.

Yasmin comenta que quando estava recebendo o Johrei uma outra senhora da Igreja foi falar com ela, pois sabia que era nova ali. Explicou o que era a Igreja, a convidou para fazer um curso e, então, Yasmin percebeu: *“então eu tenho a missão aqui”*. Com os cursos e as dedicações, ela recebeu o *Ohikari*, uma medalha dada aos messiânicos autorizados a ministrar o Johrei.

A entrevistada afirmou, ainda, que tinha crises de dor de cabeça, e depois de receber o Johrei e se dedicar à Igreja, essas dores desapareceram.

*As coisas foram, vagarosamente, eu tive muito, eu tive, eu tinha crises de dor de cabeça muito violentas e eu viajava e essas coisas assim, mas ficava desesperada com*

*a dor... aí com a Johrei, eu comecei a receber muito Johrei, eu ministrava muito Johrei, eu comecei a dedicar mais e tudo, e de repente, quando vi, desapareceu e até hoje nunca mais tive dor de cabeça* (YASMIN, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

A relação de Yasmin com a Igreja começou a se fortalecer, especialmente com os momentos de dedicação. Comentou que se dedicou muito à construção do Solo Sagrado em Guarapiranga (SP). *“É um lugar que a gente tem muito apreço, porque, por exemplo, eu dediquei muito lá na jardinagem, plantando grama, carregando bambus para plantar no Solo.*

Segundo Yasmin, *“Não havia nada lá”*. Foi feito um alojamento para que as pessoas pudessem ajudar na construção do Solo Sagrado: *“então a gente chegava, dedicava, fazia oração, não tinha altar, o altar era provisório, tudo provisório. E aí a gente ia começar a trabalhar na terra [...] e aí a gente foi desbravando”*. Isso foi na década de 1980, com a inauguração do Solo Sagrado ocorrendo na década de 1990.

Árvores, gramas, flores compõem a paisagem do Solo Sagrado. *“Nessa época, a parte da natureza já estava vivenciando. Já estava criando vida”*. Yasmin também fala sobre passarinhos, veados e outros animais que vão aparecendo no Solo Sagrado à medida que a “natureza” vai criando vida. Essa atenção que ela dá a esses elementos da natureza se relaciona com a visão dos messiânicos sobre a natureza e a apreciação estética. Esses elementos são percebidos por eles como ligados diretamente à experiência religiosa.

Sobre isso, Yasmin fala *“Então a gente que viu como era e como está agora, a gente vê aquilo que o Meishu-Sama diz ‘o que a natureza faz?’ que a natureza se recompõe, ela tá se recompondo”*. Ela vê esse momento de dedicação à construção do Solo Sagrado, que durou muitos anos, como algo *“muito bom”*.

Yasmin fala que na dedicação *“esse período lá foi de muitas graças”*. Segundo ela, as dedicações ainda se mantêm, com a manutenção por parte dos messiânicos, mantendo a parte *“da fauna, né, da floresta, das flores”*. Outra experiência relatada por Yasmin na sua atuação na Igreja é o coral.

Ela fala sobre sua experiência no Solo Sagrado no Japão. *“Foi muito bom, porque o Solo do Japão são muito bonitos. Eles são muito ligados, toda à natureza mesmo. [...] Em Atami, é a montanha perto do mar. [...] A natureza é muito bonita, o local ali...”*. Yasmin diz que tudo que está ali, foi idealizado por Meishu-Sama. O Palácio de Cristal, as azaleias, *“a natureza de Atami é linda”*.

Comenta, ainda, sobre o Museu de Atami: para entrar nele é preciso subir uma montanha: *“você entra assim, você precisa ver a coisa linda que é lá dentro. Você vai subindo, vai contornando o rio, você não sabe nem de onde vem a luz, porque você tá debaixo da terra e não é luz artificial”*. O Museu fica *“lá no alto”*.

*“O templo também é muito bonito... tem aquela tranquilidade, você senta naquelas cadeiras e não tem vontade de sair [...]. Atami é um lugar que dá vontade da gente ir e ficar horas lá”*. Yasmin fala, ainda, do Solo Sagrado de Kyoto, *“que é um pouco diferente, porque Kyoto é mais sobre a natureza. Kyoto tem um lago, tem um lago, e Kyoto tem uma árvore centenária [...]”*. Em Kyoto também há um rio, relatado por Yasmin. *“Tem coisas lindas ali”*.

A beleza orgânica de uma paisagem não é a mesma coisa que a beleza estética que sentimos nas obras dos grandes pintores de paisagens. Mesmo nós, os espectadores, temos plena consciência dessa diferença. Posso andar em meio a uma paisagem e sentir seus encantos. Posso apreciar a leveza do ar, o frescor dos prados, a variedade e a alegria do colorido e o aroma das flores. Mas posso experimentar uma súbita mudança no meu estado de espírito. Passo então a ver a paisagem com olhos de artista - começo a formar um quadro nela. Acabo de ingressar em um novo território - não o domínio das coisas vivas, mas o das “formas vivas”. Saindo da realidade imediata das coisas, estou agora vivendo no ritmo das formas espaciais, na harmonia e no contraste das cores, no equilíbrio entre a luz e a sombra. É nesta absorção pelo aspecto dinâmico das formas que consiste a experiência estética (CASSIRER, 2012 [1944], p. 249).

Hakone é outro Solo Sagrado, onde há um bosque de musgos do *“Japão inteiro”*. Segundo ela, Meishu-Sama conseguiu salvar muita coisa do Japão no período pós-guerra, *“tendo em vista o ideal dele, pela natureza”*. Ela comenta que a natureza está presente em todo o Japão.

Yasmin diz que sente *“muita paz, muita tranquilidade”* quando está no Solo Sagrado, *“porque tem muitas coisas bonitas, é um local que transmite muita tranquilidade, muita paz [...] parece que a gente recebe um banho de paz”*. Para ela, o mestre queria *“coisas bonitas”* no Paraíso Terrestre, por isso era preciso seguir o que ela queria. *“A gente procura seguir aquilo que dá”*.

Depois de contar essa história e também de falar um pouco sobre os filhos, Yasmin falou *“Minha vida foi essa: estudar, trabalhar, lutar com seis filhos”*. Sobre isso, resgatamos a análise de Bosi (1994, p. 415), quando nos aponta: *“Chama-nos atenção com igual força a sucessão de etapas na memória que é toda dividida por marcos, pontos onde a significação da vida se concentra: mudança de casa ou de lugar, morte de um parente, formatura, casamento, empregos, festas”*.

Quando a autora fala sobre a significação da vida, essa análise nos interessa diretamente para pensar a Geografia das Emoções da senhora Yasmin. Buscamos, a partir desses marcos construídos por ela e que estruturam sua narrativa, entender as espacialidades que os sustentam, possibilitando uma ligação entre fatos e espaços, experiências e significados, em que as emoções se misturam nesses acontecimentos significativos, sendo a própria propagação desses acontecimentos.

No caso dos membros da Igreja Messiânica, esses acontecimentos por um lado se dividem entre o antes e o depois da experiência religiosa. O Solo Sagrado, por exemplo, se mostra como um lugar em que as emoções se mostram bem evidentes. Levando em consideração o contexto que se inserem — no caso, do espaço sagrado —, paz e tranquilidade, por exemplo, são alguns dos sentimentos que envolvem aqueles que estão alicerçados nesse sistema de crença.

A forma de alcançar a felicidade é lutar pelo bem-estar do próximo e dar alegria às pessoas. Esses sentimentos envolvem as pessoas em forma de luz, e elas, então, se tornarão cada vez mais virtuosas. “[...] nossa felicidade depende de fazermos os outros felizes” (MEISHU-SAMA, 2007, p. 39). Meishu-Sama acreditava que os membros que ingressam na Igreja Messiânica vão sendo purificados espiritual e fisicamente, libertando-se pouco a pouco da pobreza e dos conflitos. Os relatos e as experiências de fé revelam a crescente felicidade dos fiéis. Yasmin traz sua experiência de vida, ligando-a com a fé e as graças alcançadas na Igreja Messiânica.

#### 8.4 SEGUNDA NARRATIVA — ESTRELÍCIA: “EU CADA VEZ QUE EU CHEGO EU CHORO. É ASSIM, UMA EMOÇÃO TÃO GRANDE, PARECE QUE A GENTE VAI ALIMENTANDO O ESPÍRITO, SABE?”

*“Você sabe como é família, né. Família cada um tem o seu, sua vida, suas coisas, acaba que às vezes a gente fica, não se encontra sempre, né {uhum}. E os amigos são os que mais fazem parte da vida da gente. Ah minha vida resumida, não é muita coisa. E tem muita coisa importante, né, assim [inaudível]... da vida é importante, né?”*  
(ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

Conhecemos Estrelícia\* no dia do seu aniversário de 80 anos, nas dependências da Igreja Messiânica Mundial, sede Curitiba — PR, no verão de 2018. Conversamos sobre nossa pesquisa com ela, que se mostrou desde início entusiasmada com a conversa. Isso se mostrou



evidente ao longo de sua narrativa, já que ela comentou sobre a falta de diálogo que às vezes faz parte da nossa vida cotidiana, como, por exemplo, na relação com a família.

Ao longo de 80 anos, sendo 30 de experiência religiosa como messiânica, Estrelícia contou sua história de vida entre lágrimas, desapontamentos, tristeza e poucos sorrisos. O dia era chuvoso e o lugar escolhido para a narrativa foi também as dependências da Igreja Messiânica Mundial em Curitiba — PR.

Fazendo uma análise geral da entrevista, podemos perceber que pela maneira como a narrativa foi construída e pelos fatos narrados Estrelícia a construiu com expressões de angústia e tristeza, especialmente pelo relacionamento conflituoso com o ex-marido e com o filho. Durante grande parte da entrevista ela pouco sorriu, chorou em um momento significativo da fala e mostrou mais felicidade quando estava falando sobre o jardim de sua casa.

Nos primeiros minutos de sua narrativa, Estrelícia falou sobre onde nasceu, as mudanças na infância, quando se casou, o nascimento e morte dos filhos, a entrada na Igreja Messiânica e a morte do marido. Passado e presente se misturam nesses primeiros minutos de fala. Aos poucos, ela vai retomando cada um desses momentos, dando detalhes de suas experiências.

Estrelícia casou-se jovem, teve 6 filhos e viveu até os 40 anos no interior do Paraná, quando decidiu morar em Curitiba em 1975 e “acabar” de criar os filhos. A relação com o primeiro marido foi bastante complicada e a morte de umas das filhas, há 5 anos, também foi um dos momentos de expressão emocional da narrativa.

Essas questões mostram que as emoções podem se repetir como no fato narrado ou podem também ser diferentes, de acordo com a ressignificação que é feita pelo narrador do acontecimento. Revela, ainda, que a expressão das emoções é da ordem simbólica, porque a forma como narramos um fato está diretamente ligada à emoção relacionada a ele.

O modo como percebemos, apreendemos, experimentamos e sentimos esses momentos em diferentes contextos de tempo e espaço e, posteriormente, ou até mesmo simultaneamente, o modo como refletimos e organizamos esses fragmentos vividos, configuram a prática de vida que chamamos de experiência [...] Nesse sentido, percebemos que as narrativas criaram uma nova estética, uma maneira peculiar para ouvirmos e entendermos o quê e como os indivíduos se expressam sobre a vida, a memória, a intimidade, os medos e afetos (MARTINS; TOURINHO, 2017, p. 153-154).

Sua narrativa foi construída apontando alguns acontecimentos significativos, relacionados aos espaços vivenciados, como as casas onde morou, a escola, a pensão que trabalhou, o espaço da Igreja Messiânica, o Solo Sagrado, o jardim da casa.



Nesse sentido, vamos elencar os acontecimentos significativos e problematizar os espaços vivenciados. Ligadas às espacialidades de Estrelícia, esses acontecimentos fornecem um horizonte de ação e uma perspectiva para ela, compondo sua Geografia das Emoções.

Tendo em vista os elementos já abordados, organizamos a narrativa da entrevistada em categorias, que consideramos como os elementos mais significativos da entrevista, baseado no tempo dedicado a cada um desses elementos, a maneira como foram narrados e como se estruturam na vida da entrevistada. Esses elementos são interpretados como parte da geografia emocional de Estrelícia.

#### 8.4.1 Sobre a infância

Uma questão comum às narrativas é o narrador contar, em poucos minutos, sua história de vida, desde a infância, até os dias atuais, e, aos poucos, ir retornando ponto por ponto e dando detalhes sobre os fatos narrados. É comum também os narradores acharem que não estão correspondendo às expectativas do ouvinte, por isso a necessidade de estimular a narrativa, seja pela expressão facial (aceno de cabeça, olhar atento, expressão de entusiasmo), seja com algumas interjeições (“uhum”, “aham”, “entendo”, dentre outras).

Estrelícia, nascida em Pouso Redondo, Santa Catarina, veio para o Paraná quando tinha 11 anos, indo morar no norte do Estado: *“era lugar assim de interior”*, na época, conhecido como Sapecado (atual município de Ivaiporã). *“Eu vivi lá até os 40, 38 anos, casei, me casei, criei, casei, tive meus filhos lá e depois a gente veio, vim embora para Curitiba [uhum], 1975. [Os filhos] casaram, estudaram e todos estão, tinha 6 filhos, uma filha faleceu há 5 anos atrás”*.

Nos primeiros momentos da narrativa, Estrelícia nos apresenta alguns elementos importantes, como a família (o casamento, o marido e os filhos), as mudanças (lugares da infância, da juventude, da vida adulta e da velhice) e a experiência religiosa (Igreja Messiânica). Sobre isso, Bosi (1996, p. 417) fala que “O primeiro dia de aula, a perda de uma pessoa amada, a formatura, o começo da vida profissional, o casamento, dividem nossa história em períodos”. Essas divisões na história de Estrelícia se mostram pertinentes, especialmente porque sua história é marcada por inúmeras mudanças de cidade, de casa, em função da sua relação com a família.

As mudanças mostram essas geografias do movimento dos narradores. Mostram, ainda, distintas experiências espaciais, que se tornam elementos centrais para os fatos narrados. O

lugar onde se nasceu, onde se passou a infância, onde se casou, onde se foi morar quando adulto e onde se mora atualmente revela esse vai e vem da vida, que nos faz interpretar diferentes significados dados às mudanças, essas grafias inscritas em diferentes espaços e tempos.

Com relação às lembranças de infância, Estrelícia diz “*Ah, lembranças de infância tem muitas, tem muitas lembranças boas*”. Uma dessas lembranças boas é do pé de Ingá, uma árvore que dá uma fruta silvestre e que “*lá em Santa Catarina tinha muito e a gente... falei, nossa! Como retornou à minha infância agora, né [uhum], porque a gente lembra daquela época, parece que a gente tá vivendo naquela fase [uhum]*”. Essa última reflexão de Estrelícia pode nos revelar como o relato de determinados acontecimentos pode despertar as mesmas emoções vivenciadas na ocorrência desses acontecimentos ou também na ressignificação desses momentos, dada as outras experiências vivenciadas ao longo da vida.

A conformação do mundo na experiência das pessoas idosas, em termos simbólicos, significa um constante olhar para o passado ressignificando o presente. Portanto, está diretamente ligada pela maneira como se entende como sua vida foi vivida.

Estrelícia comenta sobre o pé de Ingá porque ela relata que gostava muito de viver na natureza, “*vivia subindo nas árvores, eu aprontava*”. Podemos entender que as recordações da infância se ligam à ideia do espaço mítico, ao espaço da expressão, sendo parte constituída pela imaginação criativa — como as brincadeiras de infância, os símbolos primordiais — como o espaço da casa e da vivência cotidiana — como a relação com a família. Há a valoração de múltiplos lugares, bases da experiência emocional. A base do espaço mítico é o sentimento.

Para Cassirer, os dados da experiência não podem ser negados ou não vistos, porque eles mantêm seu lugar e seu significado. “Até na ordem genética a distinção entre qualidades fisionômicas parece preceder a distinção entre qualidades perceptuais. Uma criança parece ser sensível a elas nos primeiros estágios de desenvolvimento” (CASSIRER, 2012 [1944], p. 129-130).

Estrelícia conta que seus pais tinham uma minifazenda onde moravam, em Santa Catarina, na cidade de Pouso Redondo, onde ela nasceu: “*a gente tinha aquela fartura das coisas [...] E a gente lá, lá a gente comia, tinha muito biscoito, bolacha que fazia em casa e ovos à vontade, leite, queijo, tinha tudo as coisas gostosas, né*”. A casa, enquanto um ponto inicial e final, de chegadas e partidas, liga-se às pessoas pelas relações que elas estabelecem com esses lugares e com as outras pessoas que estão nesses lugares; no caso de Estrelícia, a ligação é com a família.

A casa e o habitar são um centro de referência para as pessoas. Diferentes emoções são o alicerce dessa relação, desde as de aconchego, acolhimento, segurança, até as relações de conflito. Na narrativa de Estrelícia, a casa, em diferentes momentos de sua vida, se mostrou nessa ambiguidade.

As lembranças de Estrelícia sobre a infância também dizem respeito às dificuldades da vida cotidiana.

*“Porque lá meu pai tinha, era uma minifazenda, tinha tudo preparado, tinha gado, tinha porco, tinha galinha, tinha plantação, tinha pomar de fruta. A gente tinha aquela fartura das coisas. E quando veio para o Paraná foi difícil, bem difícil. Teve que começar tudo de novo, plantar tudo e daí, né, foi muito difícil. Minha mãe inclusive sofreu muito nessa época [uhum], aliás ela nunca perdeu o meu pai de ter saído de lá... ela sempre falava “nunca devia ter saído desse lugar que a gente vivia”. Porque foi muito sofrimento, né, ela com bastante filho e, passava dificuldade por falta das coisas, até conseguir plantar de novo, criar os animais, as galinha, era bastante difícil, se mudar de um lugar que você já tem tudo para outro que não tem nada [uhum]. Então foi uma vida sofrida, bem... que, para gente que é criança, tudo é festa... a gente não, não se liga muito nessas coisas [...] E chegou ali no Paraná e não tinha essas coisas, né, não tinha nada, até formar tudo... E tinha umas, conseguiram umas galinhas, galinha começou a botar... {inaudível}. E minha mãe sai, a gente ficava lá esperando a galinha botar para gente fazer gemada {risos} [uhum]. Ah! Coisa boba, né, mas para nós era festa” (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).*

Dardel (2015, p. 11) fala que, desde a infância, as pessoas buscam marcadores para se orientar: “a casa da família, a torre da vila natal, as colinas, as árvores. *À frente, atrás, à direita, à esquerda, dentro, fora* têm um sentido concreto”. Para ele, esses elementos constituem uma linguagem geográfica que veicula surpresas, privações, sofrimentos ou alegrias que se ligam às regiões. Podemos pensar numa espacialização do corpo, que estabelece relações com o próximo, o distante, o horizonte, as direções, quer seja com os outros, quer seja com os lugares.

Esse momento da narrativa aparece como um momento de nostalgia, (re)lembrando as brincadeiras de infância. Sobre isso, Estrelícia disse que “*Então, essas lembranças sempre, de vez em quando a gente.... Interessante depois que a gente fica mais velho a gente lembra mais das coisas, né [uhum], começa a lembrar do passado*”.

Ela também fala sobre a escola e as condições precárias na infância. “*La para escola descalço, aí o caderno tinha que cuidar porque não podia desperdiçar nada, né, porque era difícil de comprar, né*”.

Outra dificuldade na infância também apareceu na narrativa quando Estrelícia fala sobre a Companhia Ubá que, na década de 1940 e 1950, entrou em conflitos com moradores, em

especial imigrantes, no norte do Paraná, na cidade de Ivaiporã, onde ela passou a infância. “*E daí deu muita morte, deu muita. Eles maltratavam as pessoas, chegavam no sítio para fazer com que as pessoas saíssem. Eles cortavam tudo as plantações, botavam fogos nas casas, mulher que tinha acabado de ganhar neném... foi muita, foi muita maldade*”.

Esse fato foi significativo na vida de Estrelícia, que parece sentir ainda as angústias do acontecimento, porque afirma que “*Na verdade eu vou de vez em quando visitar minha irmã, mas eu não tenho saudade desse lugar não, porque lá teve muita maldade na cidade*”.

Para Cassirer (2012 [1944]) a recordação é um ato de uma nova síntese intelectual, um ato construtivo, e os objetos históricos só têm uma existência verdadeira enquanto são lembrados. As obras humanas são simbólicas. A vida humana é uma vida de ações e paixões, de perguntas e respostas, de tensões e soluções, é sentida como um todo contínuo e ininterrupto e o papel de quem vai interpretar os fatos históricos da vida humana é pegar todo o material das paixões e dar uma forma teórica. “O homem não poderia comunicar seus pensamentos e sentimentos e não poderia, por conseguinte, viver em um mundo social se não tivesse o talento especial de objetificar seus pensamentos, de dar-lhes uma forma sólida e permanente” (CASSIRER, 2012 [1944, p. 302).

Nesse sentido, entendemos que a narrativa de Estrelícia, ao comunicar sobre seus pensamentos e sentimentos, dá uma objetividade à sua vida, a partir de suas experiências subjetivas. Sua Geografia das Emoções é construída ao dar uma forma sólida e permanente a partir de sua narrativa.

A relação que a Estrelícia tinha com a natureza na infância se mostra significativa quando ela relata sobre a presença de um rio, comum também às outras narrativas. Isso nos remete a leitura que Cassirer faz sobre os espaços especiais, envolvidos por uma atmosfera mítica, mágica e própria. Segundo o filósofo, “Para o pensamento mítico e religioso, a natureza torna-se uma grande sociedade, a *sociedade da vida*” (CASSIRER, 2012 [1944], p. 139). Com relação ao rio, Estrelícia diz que:

*“Mas assim eu lembro muito dessa fase, de muita brincadeira, na, na, no sítio, com os irmãos, com os primos. A gente tomava banho de rio, era aquela coisa gostosa, a água, pelo menos a gente achava que a água era limpa [uhum], não tinha essas poluição que tem hoje, né. Então era muito gostoso. Aí quando a gente veio para o Paraná, já era, foi diferente, porque aqui já não tinha o que a gente tinha lá”* (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

O significado dado ao rio por Estrelícia, com os banhos, as brincadeiras, em que tudo era “ *muito gostoso*”, nos revela que nossas Geografias das Emoções são construídos a partir da maneira como nós enxergamos o mundo enquanto seres simbólicos. As espacialidades criadas na relação com rio se dão por esses significados apresentados por Estrelícia — os banhos, as brincadeiras — em que o rio não é apenas um rio, mas um fundamento da existência e da conformidade do seu mundo da infância. Sobre isso, Dardel (2015, p. 22) nos fala: “Mas é o homem, antes de tudo, que se dirige a escrita movente das águas. Ele é o único ser para o qual pode ter um significado. Sem a presença do homem o mar não passa de um eterno monólogo”.

Estrelícia percebe esses momentos da infância e transporta para os dias de hoje.

*“Hoje em dia as pessoas não têm mais tempo pra nada, é tudo muito corrido, muito... e agora é tudo no WhatsApp, no célula. Você sabe que às vezes Marcia, até em casa, com os netos, com as pessoas, ficam no celular; não dão atenção para conversar. Não tem mais aquele papo gostoso, sentar, contar uma história, contar uma piada, dar risada junto. Dá risada das bobagens que tem aí... [uhum]. Então a vida muda, né, provavelmente tem que ser assim. Mas a gente sente essa diferença, né [uhum]... sente falta... daquela convivência, de brincar na rua, de conversar, de bater papo, é tudo diferente” (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).*

Há uma certa nostalgia na fala de Estrelícia, trazida pelos relatos da infância e de como ela percebe as mudanças não só em sua vida, mas também na maneira como as próprias crianças atualmente se relacionam com os outros e com o mundo. Os espaços das brincadeiras se modificam, tornam-se virtuais. E para quem outrora se divertia subindo em árvores com os amigos, vê uma triste mudança dos tempos. Os tempos se tornam mais rápidos e os vínculos também. Isso se evidencia quando fala sobre as mudanças, a família e a morte em sua vida.

#### 8.4.2 Sobre as mudanças, a família e a morte

As mudanças de casas e cidades estão presentes na narrativa de Estrelícia desde a infância. Isso nos traz a reflexão de Dardel (2015) sobre uma “geografia da circulação”, que, a seu ver, constitui uma “geografia afetiva, o homem só via na estrada a distância, desejada por sua desorientação, instrumento de sua salvação; assim o ‘êxodo’ exteriorizou a emoção interior, o movimento intenso do seu eu para ‘outros lugares’” (DARDEL, 2015, p. 13). O espaço em movimento é a experiência de Estrelícia, que se move, cria um conjunto de relações e trocas.

Essa reflexão de Dardel (2015) dialoga com nosso entendimento da emoção enquanto ação e como mediadora da relação do eu com o mundo e com os outros. É nessa circulação que nossas espacialidades são criadas, transformadas, ressignificadas. As emoções são a orientação para a vida cotidiana, para o eu dos outros lugares, para o eu em movimento.

Estrelícia experienciou as mudanças de cidades e de casas, isto é, construiu diferentes espacialidades, desde criança. Mas uma mudança marcou mais profundamente sua experiência de vida. Depois de casada, ela se mudou para Curitiba: “[...] o motivo para eu me deslocar de Curitiba... você imagina lá, em 1975, eu não tinha assim uma profissão, eu era dona de casa {pausa}... e com 6 filhos. A minha mais velha tinha 18 anos e a menorzinha tinha 4 anos... Foi por motivo do meu marido beber”.

Casada em 1956, Estrelícia teve 6 filhos “*nascidos vivos*”. Sobre a família, relata algumas dificuldades, que foram narradas de forma triste e desapontada, visivelmente presentes na expressão de Estrelícia. Sobre isso ela fala, “E... {pausa} sei lá, tem coisa assim que eu nem lembro mais... ou a gente nem quer lembrar”.

A primeira delas é com relação ao primeiro marido, que tinha problemas com o alcoolismo. A saída da cidade de Ivaiporã para Curitiba foi para “[...] mudar de ares para ver se meu marido, ele era motorista, ele trabalhava, era um homem trabalhador, mas tinha o vício da bebida”. Em conversa com um médico que atendia o marido, Estrelícia fala que ele disse

“‘ó se você sair, ele vai ficar longe, não vai mais ter os amigos’. Mas tudo isso é desilusão viu?! ‘Não vai ter mais os amigos, os lugares que ele frequenta, vai ser lugares diferentes, não conhece, vai ter que mudar de {inaudível}’. Então vamo lá, né. Daí vim, eu vim com os 5 filhos [...]” (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

Essa “mudança de ares” se deu também com a compra de uma pensão, para que ela pudesse trabalhar, morar e cuidar dos filhos ao mesmo tempo. Sua história é comum à experiência de outras mulheres: as jornadas duplas, o cuidado com os filhos, o trabalho pesado cotidiano. No caso de Estrelícia, essa situação foi ainda mais difícil dados os conflitos com o marido e seus problemas com o alcoolismo.

“[...] e vim com a cara e a coragem, com a falta de experiência, né, com a falta de... nem saber o que tava fazendo na verdade. Que às vezes eu fico pensando ‘gente que eu fiz, né, se fosse para fazer hoje eu acho que não faria, né’. A gente já pensava mais, ia pensar melhor [uhum], mas naquela época eu não vi outra saída, pra ver se sair daquela situação que a gente estava, né” (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

Estrelícia fala que o marido ficou algum tempo sem beber, arranhou um emprego, mas *“ele voltou a beber {pausa}. Tinha um bar bem na frente da pensão, ele desceu lá e você sabe de bebida, tem um bar, um atrai o outro, né. Ele entrou e subiu, já subiu, que eu já olhava ‘bebeu’. E pronto. E agora? E agora? Começa tudo de novo, numa cidade maior, numa cidade estranha”*.

Nesse momento da narrativa Estrelícia expressou tristeza, frustração, desânimo, desgosto. O marido continuou bebendo e *“aí não teve mais jeito, teve que separar”*. Segundo ela, ele falou que não pararia de beber. *“Preferiu deixar a família e continuar bebendo”*. Essa parte da narrativa foi muito importante, porque o sentimento de tristeza e desapontamento ficou nítido na expressão de Estrelícia. Foi importante também pela relação de confiança que ela estabeleceu para contar um fato delicado e bastante triste em sua vida.

Outra questão familiar é o alcoolismo do filho. Estrelícia fala que *“ele tá indo pelo mesmo caminho que o pai”*. Segundo ela, *“a gente tem feito de tudo, mas tá muito difícil {pausa}. Porque a gente vê... uma pessoa se acabando, né e não quer ajuda. O que que a gente faz? [aí complicado]. Não tem como, né? É difícil...”*.

Ao falar sobre o problema do filho, que é o mesmo problema que teve com o marido, Estrelícia revela um dos momentos mais significativos de sua narrativa, assim como quando fala da morte da filha, do último marido e da relação com os netos. Estrelícia conta que esse filho mora com ela, que ele não aceita ajuda e que ameaça ir embora de casa *“porque a senhora é muito chata, a senhora pega no meu pé”*. Quando repete a fala do filho, Estrelícia se mostra muito triste.

Quando falamos da narrativa como um momento de troca entre narrador e ouvinte, colocamos a subjetividade de ambos em jogo, em diálogo. Sentimos a tristeza do outro. Criamos um laço de empatia. A solidariedade é um elemento que define os “nós” dessa relação. Duas mulheres, duas gerações, duas experiências de vida compartilham esse momento. Um pacto de confiança é criado nessa relação. A riqueza dessa troca é única e é a unidade simbólica que liga essa conexão intersubjetiva. É também nesses relatos mais íntimos, intensos, difíceis, que sentimos uma imensa gratidão de poder ouvir essas histórias e também ser parte delas.

As dificuldades de Estrelícia são retomadas quando fala sobre sua experiência na Igreja Messiânica e os propósitos que ela tem quando busca a Igreja. Estrelícia diz:



*“Mas que não foi fácil essa trajetória, não foi. Que ainda não é. {pausa}. E às vezes eu fico perguntando “porque?”. Que ainda eu to passando por isso. O que que falta eu fazer, o que eu preciso fazer {pausa}. Porque de repente, a gente pensa que tá fazendo um bem e a pessoa diz que a gente não tá fazendo um bem. Onde é eu tá o... não sei, {inaudível}, das coisas, sabe? [uhum]. {funga o nariz}. Desculpe... [não, pode ficar à vontade, não se preocupa] {pausa}. Aonde que está o ponto vital? Eu busco, busco, busco, mas não encontrei” (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).*

Nesse ponto da narrativa, ela começa a chorar e pede desculpas por isso. É o momento que precisamos firmar o pacto de confiança e empatia, ao mesmo tempo que não podemos deixar de lado a figura da “ouvinte pesquisadora”.

“Por que chora o narrador em certos momentos da história de sua vida? Esses momentos não são, com certeza, aqueles de que esperaríamos lágrimas e nos desconcertam” (BOSI, 1994, p. 86). Tentamos deixá-la confortável com a situação, já que as pessoas podem ficar envergonhadas em momentos tão sensíveis como esses. Ao mesmo tempo, esse tipo de entrega da narradora mostra-se significativa para nossa reflexão, porque a narrativa é enriquecida com um elemento tão sensível, profundo, e que é entregue quando se tem confiança no outro: as lágrimas.

Estrelícia faz algumas pausas e tenta explicar para si mesma essa situação quando fala sobre o filho. A fé na religião messiânica, em Meishu-Sama, na comunidade religiosa, parecem ser a força que ela procura para sustentar essa situação que já vivenciou com o ex-marido. O alcoolismo do marido e a separação sucedeu outros acontecimentos, como as várias mudanças para as casas dos filhos, a busca por emprego e aperfeiçoamento profissional. Sobre isso, Estrelícia fala que o ex-marido ajudava nas despesas com os filhos, mas era pouca coisa.

Nessas situações de conflitos, separações, ela fala sobre continuar cuidando da casa. Parece que essa tarefa também é uma forma de Estrelícia ressignificar sua vida, dar sentido à sua trajetória, criar forças para seguir em frente. E aí *“comecei a trabalhar, né, de Avon, vender Natura, aí fui fazer curso de costura, aí comecei a fazer, a costurar, fazer conserto, me virar sabe, fazia, sei lá, não sei nem como a gente se virava, mas se virava”*.

Sobre isso, uma parte considerável da narrativa se deu com suas explicações sobre as mudanças que fez. Quando se separou do marido, foi morar no bairro Novo Mundo, em Curitiba; depois foi morar nas Mercês e depois foi morar com a filha, que *“morava aqui na Sete de Setembro”*. Morou uma época no Cotelengo, período em que teve um infarto, e depois foi morar no Vila Velha, em Uberaba; *“Para você ver quanta volta a gente dá, né, vai, vem, vai”*. Sobre

as mudanças, ela fala “*Ihhh, tem muita história* [mas pode contar, sou todo ouvidos, o que a senhora quiser contar] {pausa} *Não sei o que você vai poder aproveitar de tudo isso*”.

*“Nossa, você não faz ideia de quanta mudança eu fiz, de perder as coisas até [uhum], sabe... essa última mudança que eu saí do Uberaba e eu fui morar com a minha filha, não tinha onde por minhas coisas, daí arrumei uma casa, de uma senhora, que me arrumou um espaço para por... ali se perdeu um monte de coisa, sumiu coisas, sabe?! E a gente vai se desapegando também, né...”* (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

Nessas mudanças da vida ela relembra da casa que morou quando se casou. A casa marca sua trajetória porque tinha elementos que lhe davam qualidade de vida, como chuveiro quente, fogão a gás, água encanada. Essa casa também ela lembra com apreço porque foi onde nasceu dois dos seus filhos.

*“[...] tem um lugar, uma casa que eu morei, que eu tenho saudade, que eu teria vontade de morar de novo, mas da mesma maneira que era, apesar de que a época que eu morei não era uma coisa, a casa era boa, a minha vida eu sentia, eu sentia que a minha vida era boa, mas a situação, por causa do meu marido beber, não era legal, mas foi uma casa que me marcou, foi lá em Ivaiporã [...] Era uma casa gostosa, tinha um quintal no fundo, tinha um viveiro de passarinho, eu sempre gostei dessas coisas... viveiro de passarinho, tinha as galinhas, tinha planta, tinha horta, tudo separado... plantava... e a casa era, ela era, na frente assim era mais alta, eu não gosto de casa no chão sabe?! [uhum] Ela era mais alta e... na frente tinha uma área grande assim, gostosa [...] tinha uma área, uma área, que tinha um terraço, era de madeira, muito bem construído, tudo novinho. E tinha dois quartos, uma sala grande, uma cozinha grande, o banheiro grande, quintal. Essa era uma casa que eu tenho saudade. De todas as casas que eu morei... e a casa que eu moro hoje, que eu gosto. Essa é uma casa que eu tenho saudade, que foi assim um, que marcou acho que a minha vida, que eu tive dois filhos nessa casa, a minha filha mais velha [...]”* (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

As doenças também fizeram parte da vida de Estrelícia. A doença do pai, que ela cuidou até ele morrer; a doença da mãe, que ela também cuidou até pelo menos um ano antes de morrer; e a epilepsia da filha.

A morte também está presente na vida dela, que narra sobre falecimentos significativos em sua vida: o último marido, que faleceu há dois anos; a filha, que faleceu há cinco anos; o irmão.

*“[...] e agora eu vivo só eu... eu tenho um filho que mora comigo. Mas essa parte que você fala da emoção é bem complicada sabe? A gente, já passou por tantas fases da vida, né, assim, tem dia que é bem complicado. A gente sente muita falta das pessoas, mas tem que tocar a vida pra frente [uhum] não podemos parar. E é, no Johrei, na Igreja, nos amigos da Igreja que a gente se apoia {inaudível}”* (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

O “sentir muita falta das pessoas” reforça nossa tese sobre o papel das emoções nas relações intersubjetivas. As emoções são o elo de ligação que estabelece os “nós”. Tomamos conhecimento de nós mesmos pelo sentir. Estrelícia se conecta com a Igreja, a experiência e comunidade religiosa para conhecer a si mesma e entender o mundo.

O apoio que Estrelícia percebe na Igreja Messiânica se dá para além do universo simbólico da religião, mas diz respeito a uma atmosfera de acolhimento, estruturada pela fé e pelos amigos. A religião, nesse caso, aparece como um norte, uma direção, um horizonte, para buscar um sentido para a vida, para as práticas e as relações com os outros. A espacialidade religiosa possibilita organizar o mundo de sentido e de significado, cujas emoções estão intrínsecas naquilo que chamamos de sentimento religioso.

*“Mas eu falo, não pode ser assim, tem que ter. {inaudível} Tem que ter uma solução... As coisas não podem ser assim,. você tá ali, diante dos teus olhos, uma coisa que você tá vendo que tá {funga} se deteriorando... se acabando... e você não pode fazer nada?! {pausa} {funga} Aonde está? [é talvez para senhora seja realmente na fé da Igreja?]. É da fé... mas mesmo assim, não é fácil... E quem não tem essa fé? O que que faz? [uhum] Quem não tem? A maioria das pessoas não tem, não acredita mesmo. E a gente que busca e ainda não encontra, né. Ou talvez não encontra da maneira que a gente quer, né. Essa que é a questão, aí tem que pesar naquele lado que você pensa na coisa, mas o que Deus pensa. Aí pra você chegar nesse acordo entre pensamento e Deus, você tem que ter muita sabedoria e não é fácil chegar lá... aí o que fazer? Entregar nas mãos Dele e aguardar... o resultado...” (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).*

Sua experiência religiosa permite entender o porquê de suas mudanças, dos conflitos com a família, das doenças e mortes as quais ela teve que experienciar. Para os messiânicos, todas essas experiências na vida terrena estão ligadas com os antepassados e essas conexões não são por acaso. Há um “*ponto vital*” que Estrelícia acredita ter que encontrar para resolver essas situações que a deixam triste, desapontada, angustiada. É na Igreja que ela encontra sua força, sua sabedoria, e entrega nas mãos de Deus sua vida. Paciência é a chave dessa entrega.

#### 8.4.3 Sobre a Igreja

Estrelícia conta que conheceu a Igreja Messiânica através do filho: “*Ele se conflitava muito por causa do pai dele, tinha muitos conflitos internos e acho que tem até hoje ainda*”. Por conta desse conflito, o filho foi orientado por uma colega de trabalho a conhecer o Johrei.

Ela diz que, antes disso, o pai de seus filhos já os havia levado para a Igreja Messiânica, na cidade de Ponta Grossa, onde ele foi morar após a separação. Os filhos começaram a frequentar a Igreja Messiânica *“Aí eu demorei um pouco mais e aí eu vim por causa da minha filha, né, vou para ver se melhora dessa situação, né. Mas sabe que não, tem coisa que acho que não é para resolver nessa vida, né. Passa de uma vida para outra”*.

Essa compreensão de Estrelícia revela de forma intensa o sentido da religião em sua vida, porque percebe que tem coisas que não são resolvidas nesse plano material, nessa vida terrena. É preciso passar para um outro plano espiritual para que a sua vida — entendemos aqui a vida social — resolva os conflitos do presente.

*“E eu conheci a Igreja Messiânica em 1984, aí eu em 85 eu me tornei membro e to até hoje membro da Igreja, né, sempre foi muito importante para mim, me deu muita força. Eu tinha assim, muitas dificuldades, né, com relacionamento, problema de família, essas coisas assim que a gente, no dia a dia, né, tem filho que tem problemas e daí. Mas aí eu sempre dedicando na Igreja e isso é uma coisa que me ajudou muito”* (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

A entrada na Igreja se deu após o processo de conflito com o marido por conta do alcoolismo e da separação. Aqui aparece outra questão importante, comum às outras narrativas: a entrada na Igreja durante um processo de conflito. A Igreja serve como um espaço em busca de respostas, paz e conforto espiritual. Estrelícia nos entrega isso quando expõe a fala acima. Ela entende que a religião e a sua dedicação na Igreja é que contribuíram para ajudar com esses conflitos. No entendimento da questão simbólica, a religião contribui para a perspectiva sensível emocional da realidade.

As emoções são situadas, isto é, elas são evocadas em determinados contextos, como nos espaços sagrados. Os espaços sagrados inspiram experiências religiosas entre os participantes e possuem uma relevante capacidade afetiva para facilitar encontros emotivos, porque funcionam como espaços de coesão de uma prática religiosa. Tais espaços têm uma capacidade significativa para moldar nossas emoções e estruturar nossas experiências religiosas (FINLAYSON, 2012).

Estrelícia vê na sua experiência religiosa enquanto messiânica um importante papel na relação que estabelece com uma de suas filhas, acometida por uma doença. Sobre isso, Estrelícia precisou fazer um curso de iniciação para poder ministrar o Johrei, em especial nessa filha. Sua doença impedia a filha de trabalhar, mas, segundo Estrelícia, ambas nunca deixaram de se “dedicar”, porque é através da dedicação que os messiânicos podem alcançar a elevação

espiritual. Essas dedicações eram realizadas na Igreja no bairro do Portão, em Curitiba, um lugar com que ela criou afinidade.

*“Mas como eu já dedico há muito tempo no Portão, a gente cria afinidades, né? [uhum] Daí eu fiquei lá. E, sempre dedicando, sempre ministrando Johrei, encaminhando as pessoas, sabe... eu acho que o que me dá o apoio para eu continuar viva. Agora que tenho o altar em casa, o altar... to lá, me dá {inaudível}. E só eu que sou membro em casa, meu filho é membro, mas ele se afastou {inaudível}, não quer receber Johrei. E ele tá indo pelo mesmo caminho que o pai [...]” (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).*

Sobre isso, Estrelícia traz de novo em sua narrativa o papel da Igreja *“Então, se não é o Johrei, se não é a Igreja assim, essa coisa toda que a gente tem, das pessoas, dos ministros, é, não sei, acho que ia ser tudo mais difícil, né, muito mais difícil”*. Retomamos a ideia de Cassirer quando aponta que o símbolo possui seu lado material, portanto, o universo simbólico é constituído pelo tangível e pelo intangível, pelos lugares e pelas emoções.

Cassirer (2012 [1944]) vê a religião como expressão de um novo ideal positivo de liberdade humana. Gil Filho (2016) aborda que, nessa perspectiva, o mundo simbólico é a realidade que se efetiva na ação conformativa do ser humano através das formas simbólicas. O universo simbólico é a manifestação da totalidade da vida humana e a espacialização do nosso tempo interior. Para o autor, *“A religião como forma simbólica implica na compreensão da universalidade da forma sob o ponto de vista funcional, por conseguinte todas as religiões são válidas no processo de conformação simbólica do mundo da cultura”* (GIL FILHO, 2016, p. 71).

Essa espacialização do tempo interior revela como Estrelícia busca o sentido da sua vida no espaço sagrado da Igreja Messiânica. A forma como enxerga sua vida, seus conflitos, seus problemas têm como norte sua experiência religiosa, uma conformação simbólica baseada no sentimento religioso. Essa é a unidade funcional da consciência religiosa, que se fundamenta também em espaços significantes, servindo como referência para o ser simbólico.

Na experiência de Estrelícia, esse espaço significativo também é o Solo Sagrado.

*“O Solo Sagrado, eu conheço aquele espaço desde 1985, quando o Oshi Sama veio para fazer, para lançar a Pedra Fundamental. Era um espaço que não tinha nada, até... foi feita terraplanagem e a gente foi no lançamento da Pedra em 85. Fui com a minha filha, acho que ela já tinha ido na frente, dedicar, né, tava sempre, né, na Igreja dedicando. E aí eu fui, a gente foi de caravana, nossa foi uma coisa muito, muito emocionante sabe, aquela quantidade de gente, em volta daquele lugar que não tinha nada, assim com aquela fé, com aquela esperança, de, de, de dias melhores, de alguma coisa melhor, que o mundo melhorasse. Aí tinha, o espaço que eles fizeram lá,*

*do altar, né, onde é, onde o pessoal ficou, o pessoal que veio do Japão {inaudível}. Nossa eu nem sei quantos mil pessoas tinha, era muita, muita gente [...] A gente assistiu ali a oração e o Johrei, depois a fala dela, foi transmitida, né, muito emocionante” (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).*

O relato de Estrelícia sobre sua experiência no Solo Sagrado sintetiza sua Geografia das Emoções, tendo o Solo Sagrado como o elemento central. A fé, a esperança e a multidão são os elementos que animam o lugar, dão sentido a esse lugar. O encontro, o elo em comum baseado na fé, cria essa atmosfera emocional que, para o crente, é “*muito emocionante*”.

A Pedra Fundamental é um dos ritos da Igreja Messiânica, assim como a Cerimônia da Cumeeira e da Inauguração do Templo. São cerimônias ocasionais, marcadas por ritos e símbolos específicos. Outros ritos presentes na Igreja Messiânica são os cultos, como os cultos mensais de agradecimento, cultos às almas dos antepassados, culto do Belo, culto de agradecimento à Agricultura Natural, culto do Natalício de Meishu-Sama e culto do Paraíso Terrestre. Abaixo, uma imagem que mostra o altar da Igreja Messiânica Mundial no dia do culto às almas dos antepassados.

FIGURA 6 — ALTAR DA IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL — JOHREI CENTER PONTA GROSSA — PR  
NO CULTO ÀS ALMAS DOS ANTEPASSADOS, NO ALTAR CONSTAM ELEMENTOS SIMBÓLICOS PARA  
OS MESSIÂNICOS, COMO A *IKEBANA*, OS ALIMENTOS, A IMAGEM DE MEISHU-SAMA E OS  
IDEOGRAMAS JAPONESES



FONTE: arquivo da autora (2018)



Cassirer (2012 [1944], p. 158) afirma que

Um rito mágico como esse nos proporciona uma impressão clara e concreta do verdadeiro sentido da “magia simpática” e das suas funções sociais e religiosas. Os homens que comemoram essas festividades, que fazem as danças mágicas, estão fundidos entre si e fundidos com todas as coisas da natureza. Não estão isolados; sua alegria é sentida por toda a natureza, e partilhada por seus antepassados. O espaço e o tempo desvaneceram-se; o passado tornou-se presente; a idade de ouro da humanidade voltou.

Nessa reflexão, a religião possui um importante papel social, que orienta os crentes; através de suas práticas podemos entender as espacialidades da religião. Há um conteúdo emocional intrínseco às espacialidades religiosas quando as pessoas refletem sobre suas vidas mediadas pelos sentimentos religiosos — as crenças, a fé, a devoção —, e é nessa reflexão que a realidade se constrói, mediada pela religião.

*“As pessoas não sabem o bem que faz receber Johrei e ler ensinamento, o que muda na vida da gente, no nosso entender, no nosso viver [uhum], na convivência com as pessoas, é que começa entender o lado do outro, né, porque aquela pessoa tá agindo assim, a gente... que já viveu daquela maneira e hoje você enxerga de outro jeito. Então é, eu acho que ainda falta muito para que as pessoas acordem, do entendimento e do ensinamento de Meishu-Sama, não tão levando a sério, tem que levar muito mais a sério os ensinamentos, e seguir, né, e seguir o modo de vida que ele deixou pra gente. A maneira que ele viveu é que explicava como se devia agir pra você ter uma vida feliz, né? Para você andar no caminho correto, então, tem que estudar muito...”* (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

Os ensinamentos de Meishu-Sama falam que “Quando o Johrei for ministrado com espírito de alegria, os resultados serão bons. E quanto melhores forem os resultados, mais felizes nos sentiremos” (OKADA, 2006, p. 49-50). Alcançar a felicidade é um dos objetivos máximos dos preceitos messiânicos.

É nesse mundo onde encontramos as coisas que possuem sentido, que carregam significado para nossa vida. Esses mundos, criados através da cultura pela linguagem (formas simbólicas), são espaciais, possuem uma espacialidade que é expressa nos discursos, nos sentimentos, nas práticas sociais dos sujeitos. Nesse viés acreditamos ser possível geografizar o mundo dos sentidos, inclusive dos sentimentos religiosos, partindo de uma geografia do conhecimento aplicada à geografia da religião (FERNANDES e GIL FILHO, 2011, p. 213).

A relação de Estrelícia com o Solo Sagrado é ainda mais intensa porque ela contribuiu ativamente na construção desse espaço sagrado nas várias dedicações que fez antes de sua inauguração.



*“Eu dediquei muito na, na, na construção do Solo Sagrado, plantar grama, fazer limpeza nas plantas, plantar, carregar pedra, nossa, era uma coisa muito interessante que a gente ficava lá, a gente fazia essa dedicação o dia todo, chegava lá, tomava banho e você não sentia nada, como se você tivesse leve, não tinha canseira [...] E lá no Solo Sagrado, podia ficar o dia inteiro fazendo e não sentia canseira. É uma coisa divina mesmo, né. Depois o Solo Sagrado é o lugar onde a gente vai assim carregar as nossas energias, é um espaço que se eu pudesse ficar lá uma semana, ia ser.... mas hoje em dia já não dá pra ficar tanto tempo... é muito bom”* (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

Estrelícia fala que, no Solo Sagrado, *“aí você vê que, dá uma emoção. Eu cada vez que eu chego eu choro, é assim, uma emoção tão grande, parece que a gente vai alimentando o espírito sabe? Quando vai entrando, vai alimentando. É muito lindo, muito gostoso”*. Sua relação emocional com esse espaço sagrado confere a singularidade e importância do sagrado para sua vida social.

É necessário compreender a amplitude da experiência individual dentro dos locais religiosos e o contexto espacial dentro do qual essas experiências ocorrem. Nesse sentido, Finlayson (2012, p. 1764) afirma que *“Sacred spaces shape affectual encounters in a discernible way, and these spatial — affectual events can help shed light on the affective capacity of these unique sites”*<sup>56</sup>.

Por esse caminho, Pereira e Torres (2016) apontam que o espaço está para além de uma base física, porque serve como uma diretriz de apreensão que ordena as experiências do conhecer; nesse caso, o conhecimento religioso. O espaço estaria mais próximo de uma dimensão interior do ser humano do que exterior, pois faz parte da cognição humana. Além disso, para os autores a forma como compreendemos a articulação da religião nos contextos sociais conduz como percebemos as suas próprias espacialidades.

Isso corrobora a fala de Estrelícia, que afirma que, quando vai na Igreja, *“se sente alimentada espiritualmente”*. Ela vê que a fé é um alimento espiritual, uma busca para solucionar seus problemas. Ainda sim entende as dificuldades do cotidiano, que seriam mais complicadas sem essa sua experiência religiosa.

*[...] mas mesmo assim, não é fácil. E quem não tem essa fé? O que que faz? [uhum] Quem não tem? A maioria das pessoas não tem, não acredita mesmo, né. E a gente que busca e ainda não encontra, né, ou talvez não encontra da maneira que a gente*

---

56 “Os espaços sagrados modelam os encontros afetivos de maneira discernível, e esses eventos espaciais afetivos podem ajudar a esclarecer a capacidade afetiva desses locais únicos” (FINLAYSON, 2012, p. 1764, tradução nossa).

*quer, né. Essa que é a questão, aí tem que pesar naquele lado que você pensa na coisa, mas o que Deus pensa... aí pra você chegar nesse acordo entre pensamento e Deus, você tem que ter muita sabedoria. E não é fácil chegar lá... aí o que fazer? Entregar nas mãos Dele e aguardar... o resultado...* (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

Estrelícia comenta da importância dessa fé para lidar também na relação com as outras pessoas *“tem alguns dias, determinadas situações que a gente, que a gente fique triste. A gente não consegue preencher com determinadas atitudes com, com... maneiras das pessoas encarar certas coisas... machuca a gente, sabe?! [uhum]”*.

*“Por isso que tem, que Meishu-Sama fala, o que você precisa apreciar obras de arte verdadeiras... sabe?! Uma obra de arte verdadeira te eleva e uma obra de arte que não for verdadeira, isso é obra de arte, qualquer coisa é obra de arte, né, uma conversa é obra de arte, eu entendo assim. Uma pessoa contando alguma coisa é uma obra de arte, aí você, vê onde tá o defeito, tua concepção, né?”* ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

Interessante a reflexão que Estrelícia faz sobre a arte. Para ela, *“uma conversa é obra de arte”*. Cassirer (2012 [1944], p. 274) afirma que *“a arte pode ser definida como uma linguagem simbólica”*, realizando a construção e organização da experiência humana. Há um jogo de imaginação, criatividade e intuição que compõe a arte.

O narrador é um criador de um enredo mítico, o enredo de sua própria vida, escolhendo os personagens, os cenários, os atos e os acontecimentos, e a partir da linguagem simbólica ele dá vida ao processo dinâmico da vida interior. Está criada a arte. *“O que sentimos na arte não é uma qualidade emocional simples ou única. É o processo dinâmica da própria vida: a oscilação contínua entre polos opostos, entre alegria e pesar, esperança e temores exultação e desespero”* (CASSIRER, 2012 [1944], p. 244).

Estrelícia, enquanto narradora de sua vida, enquanto artista do seu passado, presente e futuro, busca entender sua vida no âmbito do sensível, dos significados que lhe dão sentido, construindo sua Geografia das Emoções, que alia espaço e tempo, pessoas e lugares, atos e acontecimentos.

*“Aí... {pausa} não é fácil... pra qualquer coisa, até num relacionamento... o sentimento... {pausa} então a vida, Marcia, eu acho que a vida é uma coisa muito boa, a vida é maravilhosa, mas tem que saber, saber viver, saber entender {inaudível} que nem sempre é possível, que às vezes você tem que se enfiar na lama e depois pra lavar {funga}. Mas de qualquer maneira é... é muito bom... é muito gratificante poder chegar aqui, na frente do altar, fazer oração, imaginar que Deus tá aqui, que Deus tá dentro da gente. Não é que ele tá na Igreja, tá dentro de nós, a gente vem*

*conversar com ele, a casa dele... 'eu vou lá buscar Deus', não... você não tem que buscar Deus, Deus tá com você, tá dentro de você, porque o que nós somos? Se não tivemos a partícula divina, não estaríamos vivos. A gente tem que ir ao encontro dele, ir buscar forças, buscar sabedoria* (ESTRELÍCIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 29 DE JANEIRO DE 2018).

A vida de Estrelícia encontra na religião a força para prosseguir. Sua experiência religiosa transcende os espaços sagrados, pois estão dentro dela. Sua expressão emocional, ao longo de sua narrativa, estava ligada diretamente aos acontecimentos que foi narrando. Estrelícia nos entregou uma história de tristezas, conflitos, desapontamentos, angústias. A Igreja é seu alicerce. É onde busca as forças para caminhar para o futuro, levando em consideração todos os seus problemas do passado e do presente.

A Geografia das Emoções de Estrelícia é ancorada nesse sentimento religioso. Os preceitos messiânicos dão a base para a interpretação da história de si e da sua relação com o mundo. Ela entende que esse sentimento está dentro dela mesma e é a maneira que encontra respostas para seus conflitos. Estrelícia evoca suas emoções ao longo de sua narrativa, dando um peso para sua fala, que é representação e significado.

Estrelícia entende sua vida, na condição de idosa, nessa relação com os outros, em especial a família. Ela sente falta das conversas “jogadas fora”. Conta, com tristeza, da falta de atenção dos netos. Novamente a Igreja e os amigos da comunidade religiosa entram em cena e dão forças para Estrelícia. Assim como seu jardim.

Ela termina sua narrativa falando sobre o jardim de sua casa, mostra com orgulho as fotos de suas flores e é o momento que sorri e se sente feliz. As flores — como o nome que escolhemos para ela — são parte também de sua experiência religiosa, de sua conexão com a natureza, com Deus e Meishu-Sama. Não estão na Igreja, mas no jardim da sua casa, alimentando seu espírito, sendo a obra de arte de Deus. Elas nos recordam o poeta Rubem Alves: “No paraíso, Deus não construiu altares e catedrais. Plantou um jardim. Deus é um jardineiro. Por isso plantar jardins é a mais alta forma de espiritualidade”.

## 8.5 TERCEIRA NARRATIVA — MARGARIDA “PRA MIM A OBRA DIVINA ASSIM, SE TRANSFORMOU NISSO, NAS OPORTUNIDADES DE CRESCER, AJUDANDO O PRÓXIMO, SABE?”

Margarida\* nos recebeu na Igreja Messiânica Mundial na sede em Curitiba em um dia chuvoso, com "as águas de março fechando o verão". Muito extrovertida, espontânea e falante, nossa conversa se deu em dois momentos: nas dependências da Igreja e, dias depois, na residência de Margarida, quando exploramos mais alguns elementos de sua narrativa, em especial a questão da arte na experiência religiosa dos messiânicos.

Nascida em Castro, Paraná, em 1 de maio de 1950, “*porque minha mãe não tinha muita saúde e se fosse nascer onde a gente morava, tinha perigo de vida para ela*”, Margarida morou na cidade de Siqueira Campos, “*cidade menor, com poucos recursos*”. Ela diz que acabou “*nascendo na mão de uma parteira que é alemã, né*”, que a mãe teve problemas e “*isso não foi muito bom para ela. Ela ficou com vários problemas, que ela precisava mesmo ter ido no médico*”. Essa primeira fala de Margarida nos revela alguns elementos que estruturarão sua narrativa, como a relação com a família, em especial a mãe.

Margarida é pedagoga e messiânica desde criança. Assim como as outras narrativas, a entrada na Igreja se deu num momento de conflito, no caso com a mãe, que tinha muitas doenças. Por estar na Igreja desde criança, a religião na vida de Margarida está intimamente ligada às suas experiências, atuando também como ministra da Igreja.

Bastante expressiva, Margarida contou vários detalhes de sua vida, em especial da sua vida enquanto messiânica. Bem-humorada, sua narrativa está estruturada em três grandes elementos: a família, a Igreja e o trabalho, sendo que esses elementos são narrados de forma concomitante, já que Margarida já foi ministra da Igreja, portanto, sua experiência religiosa também foi uma experiência de trabalho.

Ao mesmo tempo que a memória é episódica, seletiva e reconstrutiva, compreendemos que puxar pela memória e narrar acontecimentos a partir de lembranças abrigam um fazer criativo. Isso significa que, ao recontar nossas histórias, além de exercermos o direito a escolhas de episódios, também escolhemos como abordá-los de maneira distinta e reflexiva. A força produtiva da memória se manifesta também de forma inventiva, criando narrativas com detalhes que não pode ser, necessariamente, evidenciados, mas que são testemunhos da nossa subjetividade [...] (MARTINS e TOURINHO, 2017, p. 154).

O fazer criativo de Margarida trouxe diferentes lembranças da infância, da relação com a mãe, do casamento e separação, da forma como conheceu o atual marido, da sua vivência na Igreja desde “mocinha”, sendo esses os testemunhos de sua subjetividade, do seu entendimento enquanto “Margarida”.

#### 8.5.1 Sobre a família

Margarida iniciou sua história contando sobre seu nascimento, como relatamos. Já nos primeiros momentos da narrativa, Margarida nos fala sobre sua mãe, que vai aparecer em diferentes experiências de sua vida.

A saúde da mãe de Margarida foi um elemento bastante significativo, porque determinou as mudanças de cidade, a relação de Margarida com os pais, sua formação durante a adolescência: “[...] eu morei em Siqueira Campos até 8 anos, quando a saúde da minha mãe piorou muito. Ela tinha problemas diversos, de tudo quanto é tipo que você possa imaginar, e comprometimentos, inclusive”. Segundo Margarida, a mãe teve uma outra gravidez, mas a criança viveu somente até os 3 meses de idade.

*“[...] ela passou muito mal, ela teve problemas psicológicos porque ouviu acusações porque quando ele nasceu ela teve que fazer uma, laqueadura. E como eu te disse, a família do meu pai era aquele, bem restrito o pensamento. Então a minha avó acusou minha mãe de ter feito laqueadura, que isso era um castigo. Imagina pra cabeça da minha mãe? Minha mãe ficou bem mal mesmo. E aí ela veio pra Curitiba fazer tratamentos de tudo quanto é tipo, tivemos que mudar pra cá por causa da saúde dela. Então interrompeu uma vida gostosa que eu tinha de interior, pra mudar para uma cidade grande, com uma mãe doente, só nós, entende? Aí o que acontece, aí tivemos que adaptar tudo aqui... (MARGARIDA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 20 DE MARÇO DE 2018)*

Margarida vê essa mudança como uma ruptura da sua vida no interior e isso aparece na forma como narra esse fato. Há um desapontamento com relação a isso, porque, em sua reflexão, esse fato conduziu a diferentes mudanças em sua vida em que ela não teve muitas escolhas.

Com a mudança para Curitiba, “*Aí a minha mãe trouxe uma mocinha, um pouquinho mais velha que eu, um ano, um ano mais velha que eu, pra gente ir junto pra escola, voltar junto da escola, e a gente ter companhia, pra me ajudar assim, inclusive para andar na rua*”. De acordo com ela, “*foi uma vida nova, uma outra situação, minha mãe sempre doentinha e a*

*gente foi levando a vida...”. As mudanças de cidades e de casas foi algo significativo em sua narrativa, “muda pra uma casa, muda pra outra e lá vou entender o porquê, com nove anos”.*

Justamente pelas mudanças contínuas, a geografia do movimento de Margarida é cheia de detalhes, nomes de bairros, tendo como elemento central o fato da mãe estar constantemente doente: “[...] fomos indo e tal, e minha mãe sempre doente, minha mãe tratava com homeopatia, porque ela até teve um acúmulo de remédio, uma saturação de remédio. Daí nós fomos, daí ela veio pra cá por causa disso”.

Essa situação da mãe também redirecionou o fato do pai ter que trabalhar em dois empregos e também uma maior responsabilidade para Margarida, “*“aí pra poder dar uma sustentação na família, alguém falou ‘porque vocês não comprem uma pensão?’*”. Assim como em outras narrativas, a pensão é um elemento que aparece na história de Margarida.

*“[...] aí meu pai comprou essa pensão, pagava aluguel, né, e a gente morava na tal pensão. Era um horror! Tudo aquilo velho, caindo aos pedaços, meu senhor. E depois, ficamos pouco tempo ali, daí meu tio veio do interior, meu pai cedeu aquela pensão pro meu tio. Embaixo meu outro tio pôs uma tipografia e meu pai foi ali onde é a loja Americana, tinha uma outra pensão, que pro meu pai era mais, era mais interessante, porque minha mãe podia ficar cuidando, que era um lugar menor, mais adequado assim, que era só pra estudantes, era um quartinho pros estudantes...{inaudível}. Então meu pai ficou ali, minha mãe cuidando ali, meu pai funcionário público, saiu da água, e veio pra biblioteca pública. Então ali, né, fazia bem pra eles...”*  
(MARGARIDA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 20 DE MARÇO DE 2018).

Margarida fala que o pai “*de tanto trabalhar cedo, levantar cedo e tudo, meu pai pegou tuberculose. E minha mãe doente, e meu pai com tuberculose e eu sozinha, né? E a família da minha mãe toda morando pra lá, só tinha dois tios aqui. Então esses dois tios ajudavam muito*”. Na narrativa de Margarida, entendemos que há um peso de responsabilidade importante em sua vida, em função desses problemas de saúde dos pais.

O papel do pai na narrativa de Margarida está ligado à relação com a mãe. Outra questão relacionada ao seu pai é sobre os vários empregos que ele tinha: “*era representante de linguiça, queijo e não sei o que*”, “*trabalhava na companhia de água e esgoto*”, “*meu pai funcionário público, saiu da água, e veio pra biblioteca público*”. Sobre isso, nos lembra o que Bosi (1994) fala

A imagem do nosso pai caminha conosco através da vida. Podemos escolher dele uma fisionomia e conservá-la no decurso do tempo. Ela empalidece se não for revivida por conversas, fotos, leituras de cartas, depoimentos de tios e avós, dos livros que lia, dos

amigos que frequentava, de seu meio profissional, dos fatos históricos que viveu... Tudo isso nos ajuda a construir sua figura (BOSI, 1994, p. 426).

Margarida recorda desses momentos da infância dizendo que essas questões que envolviam a mãe fizeram com que ela tivesse uma vida muito reclusa: *“nós não tínhamos assim, essa coisa de ficar saindo, passeando, viajando, não tinha, para que a gente desse sustentação pra ela”*.

A história de seus pais, da sua infância e adolescência se ligam diretamente também à experiência religiosa na Igreja Messiânica, que abordaremos posteriormente. A religião aparece, em sua família, como uma chave para resolver os problemas de saúde da mãe de Margarida.

Outra memória ligada à família foi com relação às suas filhas e ao seu ex-marido. As filhas de Margarida foram criadas dentro da Igreja Messiânica. *“Dedicaram muito, tá no espírito delas os servir, a dedicação, elas fazem isso na casa delas [...] Quando inaugurou o Solo Sagrado, a minha filha mais velha dedicou lá, recebeu autoridades”*. Sobre o ex-marido, Margarida afirmou que se separou do pai delas porque *“tava trabalhando na igreja de Pinhais, dedicava mais tempo fora, meu marido dava umas sumidas assim, que eu... aí eu fui descobrir que eu tinha uma sócia. Aí a sócia já tinha uma produção...”*. Segundo ela, o ex-marido nunca esclareceu a situação e *“estamos divorciados, melhor, né, do que ficar vivendo uma situação de mentira”*.

Nesse meio tempo, *“aí eu achei o Jorge, quer coisa melhor do mundo, né?”*. Jorge é seu atual marido, com quem está casada há cinco anos e que conheceu na Internet, num site de relacionamento: *“daí começamos a nos encontrar, e foi, e foi... parecia assim que a gente... foi calhado pra ficar junto mesmo”*.

Segundo Margarida, embora pouco tempo casados *“a gente tem uma vivência assim, parece que a gente tá casado 20 anos, sabe? [...] é gostoso sabe, é gostoso a gente viver junto assim, com alguém, dividir...”*. Ela disse que encaminhou o companheiro para a Igreja, porque *“não casei com ele antes de ele se tornar membro e botar ele na linha”*. Para ela, na época em que conheceu Jorge seria incoerente, como ministra, casar com uma pessoa que não era messiânica, *“ficar {com} uma pessoa que não se colocava dentro da igreja, não tinha uma postura, um respeito, não acompanhava minhas ideias, né? Não dá, ele adora Meishu-Sama, tem fé nesse Johrei, tem uma postura que é uma graça”*. O momento em que Margarida fala sobre seu atual companheiro é de bastante felicidade. De forma humorada, ela nos relata sua



história com Jorge, em que, em um momento ou outro, ele aparece na sala em que estamos conversando e ela demonstra essa relação de afeto que havia narrado.

Como comentamos, a experiência de vida de Margarida está ligada diretamente à Igreja Messiânica. Sua experiência religiosa tomou grande parte da narrativa dela. Sobre a questão da experiência nas narrativas de história de vida, dentro do campo biográfico, Castañeda e Morales (2017, p. 84) falam que

Estamos apegados à ideia de experiência como experiência estética que vários aspectos: os efeitos cognitivos da experiência, as emoções que ocorrem na realização de um ato, as habilidades que são criadas na realização de um fazer, as atitudes geradas na relação com os outros e assim por diante. A experiência como unidade da vida.

Os percursos de Margarida nos revelam a unidade de sua vida, baseada na relação principalmente da família e da Igreja. O reconhecimento de si na relação com os outros permite entender que as emoções fazem essa ligação do eu com o mundo, tornando os acontecimentos vividos — embora com elementos em comum, como a família, as mudanças, a pensão, a escola, a infância — experiências únicas, em que a narrativa se mostra como uma possibilidade de formação desse mundo, entendido de diferentes maneiras a partir de novas experiências vividas.

A Geografia das Emoções de Margarida são os percursos, os encontros, os espaços de permanência, as espacialidades da experiência da infância, com a família e a com a religião. Seu mundo de significados gira em torno desses elementos. A Igreja tem um papel central nesse mundo de significados, como iremos relatar a seguir.

#### 8.5.2 Sobre a Igreja e o trabalho

Margarida estrutura sua narrativa com relação à Igreja e ao trabalho de forma conjunta. Ela diz que *“fiz pedagogia, fiz especialização em jardim de infância, é uma delícia, né. E trabalhei bastante com isso, fazia num período tinha o jardim de infância, no outro período em escola”*.

Concursada aos 19 anos, Margarida diz que *“aí pronto, daí deslanchei nesse negócio. Com a Igreja, dedicando muito na Igreja, minha mãe também, recebendo Johrei, ministrando Johrei, fazendo muita reunião na casa das pessoas de Johrei, como hoje ainda se faz”*. Margarida vê que sua jornada profissional está ligada à sua experiência religiosa, no sentido prático e também de crença.

Meishu-Sama (2006) fala que a força da religião está na consciência do grandioso poder místico, em que o empenho da Igreja Messiânica Mundial é elevar o indivíduo ao mais iluminado estado de consciência. A visão de Meishu-Sama sobre os preceitos messiânicos dialoga com a perspectiva de Cassirer quando aponta a religião como estado progressivo do aparecimento da consciência.

A religião na narrativa de Margarida possibilita refletir sobre essa experiência no seu processo formativo, sendo que o que nos interessa é que espacialidades são criadas na compreensão dessa prática. Sobre isso, Martins e Tourinho (2017, p. 155) apontam o papel das emoções ao afirmarem que “Ao narrar um acontecimento, no fluxo cotidiano de relações e inter-relações, a pessoa tem a oportunidade de revisitar e reorganizar sua experiência de modo que ela adquira uma ‘ordem’ que atribui valores ao evento, emoção ou situações relatados”.

A Igreja Messiânica surgiu na vida de Margarida na época das enfermidades de sua mãe: *“Aí, a minha mãe, nessa altura, lá na pensão do meu tio, apareceu um casalzinho, que vindo a situação do meu pai, do meu tio, aquela correria, com a minha mãe e tal, é, sabiam da Igreja Messiânica, aí nos encaminharam pra Igreja Messiânica”*.

Margarida começou a frequentar a Igreja Messiânica aos 12 anos, sendo que a doença da mãe e as dificuldades em consequência disso foram os pontos fundamentais para que a família se tornasse messiânica. Segundo ela, a doença da mãe “*era uma atrás da outra*” e, mesmo com a ida em médicos e o uso de remédios, “*não tinha uma solução*”. Quando começaram a ir na Igreja, “*a minha mãe começou a receber Johrei, e começou a receber Johrei, foi mudando, foi mudando, né. A minha mãe foi capaz de ter uma vida um pouco mais normal, porque ela {pausa}, ela era totalmente presa né, em doenças, em doenças, em doenças*”. Para ela, a mudança da mãe depois de receber o Johrei foi “*fantástica*”.

Podemos perceber que a experiência religiosa de Margarida é fundamental para a construção de suas lembranças na relação com a família, em especial com a sua mãe. A narrativa enquanto (cri)ação, é também a criação do eu na relação com outro. Margarida entende sua vida enquanto messiânica em função das necessidades de sua família. Martins e Tourinho (2017, p. 155) argumentam que “Nos tornamos quem somos através de inter-relações que abarcam imagens, ações, ideias e significados que construímos das percepções de mundo, de outros e de nós, em interação com nós mesmos”.

Assim como a fala de outros membros, algo que chamou a atenção da família de Margarida com relação aos preceitos messiânicos é o fato de não haver segredos, mistérios,

como existe na Igreja Católica, por exemplo. Na fala dos narradores, a forma como a Igreja Messiânica é estruturada de certa maneira contribui como uma forma de pertencimento, já que nada é escondido. Serve como um convite a permanecer e seguir os ensinamentos de Meishu-Sama.

*Desde 62, 64 nós estamos aqui na Igreja né, e fomos sempre, tivemos muita afinidade com Meishu Sama, afinidade com os ensinamentos, que eu menina, malmente tinha feito a primeira comunhão e eu sempre foi muito crítica, certas coisas eu dizia assim... essas coisas de Ave Maria, salve rainha, aquele negócio de oração pesada, que reza para descontar os pecados, acho que hoje em dia nem reza mas, eu não concordava, eu não concordava com a história de Virgem Maria, sabe. Eu e meu pai tínhamos as nossas, meu pai muito ocupado, também tinha suas restrições, falava muito disso. E a Igreja tem os ensinamentos maravilhosos e leves, é você e Deus, não tem dogma, não tem coisa assim, segredos, não tem. É isso aí, é isso aí, entendeu?! A divindade de Meishu-Sama, como foi que aconteceu. Meishu- Sama descreve tudo no livro. Então não tem porque você ter segredos, a Igreja Messiânica não tem segredo. Então é muito gostoso tudo isso (MARGARIDA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 20 DE MARÇO DE 2018).*

Na narrativa de Margarida, ela atribui parte de suas conquistas em função da “dedicação” na Igreja, que iniciou ainda muito jovem: ela fala que cursou o curso de Pedagogia e, aos 18, 19 anos, já estava concursada e “*aí pronto, daí deslanchei nesse negócio, com a Igreja, dedicando muito na Igreja, minha mãe também, recebendo Johrei, ministrando Johrei [...] e aí assim a gente foi crescendo e evoluindo espiritualmente, né*”.

Atuando como líder desde jovem, Margarida acompanhou e participou ativamente do crescimento da Igreja. Também atuou na construção da atual sede da Igreja Messiânica em Curitiba, já que a antiga estava com a infraestrutura comprometida, especialmente quando chovia. Ela relembra desse fato em função do típico dia chuvoso que estava fazendo em Curitiba quando nos concedeu sua narrativa.

*“Aí foi um trabalho muito lindo que a gente fez, de campanhas pra arrecadação pra construir. Eu fazia parte da comissão de construção, então cada pedacinho tem uma história que a gente participou né. Eu tenho assim muito carinho, muito orgulho, muita gratidão por ter acompanhado o crescimento da Igreja até aqui né” (MARGARIDA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 20 DE MARÇO DE 2018).*

A construção da Igreja se deu de forma coletiva, com a contribuição mensal para a compra do terreno. “*Então foi uma coisa assim interessante, e que deu comprometimento, porque as pessoas se sentiram felizes de estar ali naquele momento né? Da compra do terreno...*”. As mudanças para a nova sede foram feitas gradativamente, com diversas

cerimônias de gratidão, como o “culto do terreno”, em que *“limpava o terreno, faz uma oração, uma oferenda, tudo e tal, enchia isso aqui de gente”*.

Ela fala, ainda, do “culto da cumeeira”: *“De modo geral, eles tão na fase de fazer a parte do telhado, chama-se cumeeira, aí quando tá pronta a cumeeira, eles fazem um churrasco [...] E casas inclusive do interior faz muito disso sabe? Isso já é uma cultura...”*. Outro culto realizado foi o “culto da construção”, que *“durou três dias, sexta, sábado, domingo. Aí veio gente do Brasil todo para participar, veio presidente do Japão, presidente da Igreja do Brasil [...]”*.

Ela explica, em detalhes, a organização da nova sede, lugar esse em que estávamos conversando, com as salas das secretarias, a copa, os armários compartilhados, a compra de um computador para facilitar o trabalho. Margarida considera que vê muito as coisas para frente e essa postura teria sido algo positivo para o crescimento da Igreja. Ela atribui isso também ao seu signo: *“embora eu seja uma taurina, eu tenho esse espírito de ver as coisas para frente, não sou uma taurina daquela que fica batendo os cascos, sabe?”*.

*“Porque você vê que a pessoa tá pedalando, tá pedalando, não sai do lugar, né, porque se não aceita a mudança, você não pode viver. Porque o dia muda, em 24 horas, 12 horas, vamos ficar com as 12 horas acordadas nossas, quantas coisas a gente não faz, quantas coisas a gente não vê, o quanto o tempo não muda nessas 12 horas, né, então se você observar toda essa mudança você vê que é tudo uma maravilha. Então eu cresci com esses pensamentos e como que conheci Meishu Sama muito cedo, e Meishu Sama é uma cara muito pra frente”* (MARGARIDA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 20 DE MARÇO DE 2018).

Sua atuação na Igreja foi significativa, já trabalhando como responsável por um Johrei Center em Curitiba. *“Como ministra você atende pessoas, conversa, atende, as pessoas vêm com dificuldades, ministrar Johrei”*. Ela dividia a tarefa do ministério com outros membros e aponta que esse processo ocupava bastante seu tempo cotidiano, embora perceba que sua atuação efetiva na Igreja contribuiu significativamente para seu crescimento pessoal e espiritual.

Margarida disse que teve muitas missões na igreja, uma delas, por exemplo, de construir o histórico da Igreja Messiânica. Ela também foi responsável pelo setor de ensino, organizando livros com a liturgia, os ensinamentos, em que as decisões vinham de instâncias superiores, da sede administrativa, que orientava as ações nas sedes menores. Essas atividades estão ligadas diretamente ao seu entendimento sobre sua elevação espiritual e a dedicação aos preceitos messiânicos.

*“[...] e assim a gente foi crescendo, evoluindo, aprendendo mais, cada vez mais, aprendendo assim, a cada pessoa, a gente aprende um pouco o que Deus quer da gente, essas pessoas que {inaudível}. Então essa coisa é o tesouro que cada um acumula pra si né. Não é uma coisa é, que você compra, nem que você ganha por que quer. É dado por Deus mesmo esse tesouro. Então é u negócio muito gostoso, muito lindo, muito gratificante né... pra mim a obra divina assim, se transformou nisso, nas oportunidades de crescer, ajudando o próximo, sabe? Crescer assim, na maturidade espiritual né, emocional também, que às vezes a gente teve coisas, que nunca pode falar pras pessoas, porque cada um tem sua maturidade, e assim vai levando as coisas” (MARGARIDA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 20 DE MARÇO DE 2018).*

Margarida percebe que os ensinamentos de Meishu-Sama direcionam para que a verdade venha à tona e essa verdade, o que mais importa, não é a teoria, e *“sim as suas vivências da teoria, né. É praticar a teoria”*. Ela diz que

*“Meishu-Sama é muito pragmático, ele era adepto de William James [...] Então ele falava muito do pragmatismo, da importância do pragmatismo e da importância de nós é... vivermos esse pragmatismo e vivermos assim, de verdade, observando a gente como uma segunda pessoa para você ver aquilo. Então não é falar e sim fazer” (MARGARIDA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 20 DE MARÇO DE 2018).*

No seu entendimento sobre o pragmatismo do Mestre, Margarida diz que Meishu-Sama colocou três pontos vitais na Igreja (o Johrei, o Belo e a Agricultura Natural) que ela acredita que mostram que ele tinha uma visão muito pra frente de sua época. Ainda na década de 1940, Meishu-Sama comprou um carro para poder se locomover pelas cidades de Atami e Hakone, no Japão; ele também gostava de cinema, filmes, chegando até a produzir um. Fala também sobre ele citar, em seus ensinamentos, outras religiões e fenômenos espirituais.

*“O Johrei, que é uma prática; o Belo, que é outra prática; [...] e tem a parte da alimentação natural, da agricultura natural, que é outro pragmatismo de Meishu Sama. Então essa vivência desse três pontos, que o que faz com que você viva melhor, a construção de um mundo melhor” (MARGARIDA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 20 DE MARÇO DE 2018).*

Ao relatar isso, Margarida diz que tem *“grande admiração por Meishu Sama por ter nos dado esses três caminhos e a gente seguir, segui-los [...]”*. Ela acredita que *“nesse ponto da minha vida eu consegui chegar nesses três pontos, todo dia é um dia que você tem que cuidar de você”*. Para Margarida, esses caminhos são atingidos paulatinamente e permanentemente.

Percebemos que a narrativa de Margarida possibilita que ela não apenas comunique sobre suas experiências, mas que ela reflita sobre a experiência vivida. Portanto, ela consegue questionar, nessa *“altura de sua vida”*, os significados de sua trajetória, vivências e

aprendizagens. O contexto religioso em que foi criada torna-se um elemento central nesses questionamentos.

Ela acredita que é preciso aceitar as mudanças e que isso é *“questão de alma, e acredito muito nisso, a questão da tua alma aceitar as coisas e a compactuar com aquilo, assimilar como aquilo, seja uma coisa boa pra você”*.

Margarida também relata sobre experiências de outros membros com relação ao uso da flor e da agricultura natural: *“é muito interessante”*. Segundo ela, há relatos de pessoas que tinham problemas com os filhos, com o uso de drogas, por exemplo, e que começaram a colocar uma flor todo dia na casa, em todos os cantos da casa. Com o passar do tempo os problemas começaram a cessar, a relação passou a ser menos agressiva, houve a mudança do comportamento e a não utilização mais de drogas. *“O amor que ela pôs na flor, não é que ela pôs a flor, é o amor, o carinho e a confiança em Deus. Porque a flor, né, Deus, né? É Deus em sua existência, né? Então essas experiências são únicas”*.

“Os repertórios individuais incluem, também, imagens guardadas com afeto e com as quais as pessoas se reservam o direito de reviver emoções que elas suscitam particularmente em momentos e celebrações especiais” (MARTINS; TOURINHO, 2017, p. 159-160). A narrativa de Margarida sobre a Igreja Messiânica revela que suas experiências religiosas são motivadas pela fé e pelo sentimento de gratidão, amor, carinho e confiança em Deus. Sua vida tem significado por essas motivações, mostrando que sua ligação espiritual se dá tanto pela esfera do material, quando pelos momentos e celebrações especiais. Sobre isso, ela fala sobre a ligação espiritual do Solo Sagrado do Brasil com o Solo Sagrado do Japão.

*“Mas a parte a administrativa tudo acontece aqui no Brasil, ela é ligada espiritualmente lá, porque o nosso Kyosho, tá ali atrás escondido agora, Meishu-Sama era o fundador, né? Quando ele faleceu, ele disse quem ia dar continuidade na Igreja era a esposa dele, porque ele disse que a linha da Igreja é a linha da família dele. Isso é uma ordem de Deus. E nós vamos discutir com o homem? E tá dando certo... se dá dando certo a gente não discute, né, Marcia? Ai ele, ele, ele deixou a esposa dele, a esposa quando faleceu, ficou definida que era a filha, umas das filhas, daí depois quando a filha ficou mais velha, ela não se sentiu muito capaz, de se locomover o suficiente, como líder espiritual, ela passou pro sobrinho-neto, que é o atual líder espiritual nosso. Isso chama-se Kyosho, Trono do Kyosho, Trono do Orientador Espiritual, né, preservador dos ensinamentos, da orientação do Meishu-Sama, ele que dá linha dos ensinamentos para a Igreja do mundo inteiro, porque a Igreja tá expandida no mundo todo, na Europa, na Ásia, muitos, muitos lugares, aqui na América do Sul todos os países, esses dias eu tava pensando, até a Venezuela...”* (MARGARIDA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 20 DE MARÇO DE 2018).



Margarida comenta, ainda, sobre suas experiências no Japão, para onde ela teria ido em diversas épocas de sua vida: quando estava solteira, aos 19 anos; grávida da primeira filha; grávida novamente e acompanhada do primeiro marido; e depois como ministra da Igreja. Ela comenta *“Eu tenho uma paixão pelo Japão, acho uma coisa maravilhosa, tudo encaixa na minha cabeça. Japão é muito incrível. É tudo muito organizado, é tudo muito limpo, é tudo demais, demais de bom”*. Nesse momento, ela faz um comparativo da organização do Japão com relação ao Brasil, como a cidade é reformada, a agilidade das obras, o horário de trabalho dos trabalhadores.

Ela acredita que *“o Japão ele tem muito que nos ensinar, em termos de cultura e tudo o mais”*. No entanto, comenta que *“tem as pessoas que estão perdidas”*, porque ela acredita que há um apego à questão material presente no país: *“o povo pensa muito materialmente. Se você não tem muito, não é olhado com bons olhos, as pessoas são assim, acreditam muito mais na matéria, no hoje, né?”*.

*“Você já viu o símbolo da Igreja? [sim]. Você já percebeu? [que é um círculo né?]. São círculos circunscritos e tem o miolo né, que é um ponto de luz, bem amarelo. Esse é a luz de Deus. E daí pra expandir, você viu quantas linhas de expansão tem? E central, né, depois as finas, pra dar movimento. Percebeu isso? A central que é grossa, né? Que é a expansão com Deus, expansão com ser humano, a humanidade, que é a cruz. E aí o círculo de luz, são vários círculos, que acaba círculo de luz, que é a luz total de Deus. Depois a linha fina, pra dar o movimento, do Universo, entendeu? E, é movimento do Sol, tem uma Lua branca no meio, e o verde que é a Terra [interessante, vou reparar]. Isso muda tudo né? Então o movimento da Igreja Messiânica é esse, levar o homem a Deus, sem esquecer do seu próximo, ligada ao {termo em japonês}. Ao centro, ao equilíbrio, não pode tender só para um lado, tender só para o outro, não pode ser só norte, ou ser só sul, nem só leste, nem só oeste, sabe? Tudo isso convergir e ficar preso no centro, que é Deus, que é a luz do Universo. Não é maravilhoso? Meishu-Sama é fantástico para fazer as coisas, não dá ponto sem nó (MARGARIDA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 20 DE MARÇO DE 2018).*

Com essa fala, vemos que o sagrado é um centro de significado para Margarida, portanto faz parte de sua referência emocional. A religião é uma importante prática que estrutura a sociedade, fundamentada numa espacialidade e numa temporalidade, na materialidade e na imaterialidade, na fé e na institucionalização. As práticas religiosas orientam os crentes, dão sentido e significado à sua vida cotidiana e são parte do mundo da cultura.

Os espaços sagrados podem constituir geografias emocionais particulares, tendo a religião como fundamento primeiro e como guia para as práticas que extrapolam os limites desses espaços sagrados e se consubstanciam no cotidiano. Margarida nos entregou sua Geografia das Emoções ligada à sua fé, ao seu trabalho na Igreja, às suas experiências com o



Johrei, e como tais vivências possibilitaram-na tecer uma outra relação com a sua família, principalmente, de novo, sua mãe.

#### 8.6 QUARTA NARRATIVA — CRAVO: “SE AQUELA FLORZINHA LÁ JÁ ME EMOCIONOU ASSIM, NÉ, EU, FICAVA IMAGINANDO ASSIM, IMAGINA, IMAGINA UMA PESSOA RECEBER FLORES BONITAS, NÉ...”

*Aí eu pedi perdão pra ela assim {começa a chorar} {suspira}. Cheguei no ouvido dela assim "Desculpe, você me ajudou muito {chora}". Aí comecei a chorar, chorar, chorar. Aí eu fui no banheiro, enxugar as lágrimas {funga}, no momento que eu fui no banheiro enxugar as lágrimas assim, lavar o rosto, ela, que eu voltei, daí a E\* tava lá assim, eu vi minha irmã bem, serena assim, na cama, aí eu continuei, né, daí... ela falou assim {funga} “A hora que você foi no banheiro ela morreu”... Nossa! {chora, funga}. Aí que eu entendi, né, o perdão assim, o fato de você pedir perdão pra alguém... meu Deus. Daí veio tudo assim, né, veio {suspira}... (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).*

Numa tarde quente, Cravo\* nos recebeu durante duas horas em sua casa e compartilhou suas mais íntimas experiências, como a morte de sua irmã e sua experiência de perdão. Sua casa criou um espaço de acolhimento para a ouvinte e também para Cravo, que aos poucos foi entregando suas histórias significativas, relacionadas à sua família, à sua experiência religiosa, às suas viagens, e que constituem então sua Geografia das Emoções. Tais histórias são significativas, e, portanto, emocionais, não só pelo acontecimento em si, mas pela forma como Cravo se sentiu à vontade para contar cada uma delas.

De uma conversa mais formal, entre um café e outro, a narrativa foi se tornando um momento mais informal, mostrando-se nítida uma relação de confiança no decorrer da conversa entre narrador e ouvinte. Cravo mudava seu humor de acordo com o que estava narrando. Chorou e riu, em diferentes momentos da narrativa, e entregou suas mais complexas experiências, que envolvem morte, perdão, doenças e aprendizado.

“Ao trabalhar com histórias de vida nos tornamos cúmplices de nós mesmos e cúmplices daqueles que constroem as narrativas, os fazeres e saberes. As vozes se misturam e se coletivizam” (MARTINS; TOURINHO, 2017, p. 154). Essa cumplicidade entre ouvir e contar valoriza subjetividades, sensibilidades e racionalidades.

Entre momentos de alegria, com risos e descontração, e momentos de profunda tristeza, com angústia e choro, Cravo, em função dessa cumplicidade, trouxe diferentes elementos de sua Geografia das Emoções particular. Suas histórias vividas e contadas “possibilitam

mediações entre pensamento, ação, contexto, circunstância, presente/passado/futuro, ressaltando os elementos que (re)constroem e tecem significados entre história individual e social dos indivíduos” (MARTINS; TOURINHO, 2017, p. 157).

Cravo compartilhou suas experiências ao longo de seus 61 anos de vida. Nascido no dia 19 de dezembro de 1956, “*na pequena cidade de Santa Catarina, interior catarinense, chamada Itapiranga, próximo de Chapecó*”, assim como os outros pioneiros ele também é um migrante. Ele e sua família permaneceram nessa cidade até os seus sete anos, quando “*nós mudamos para São Lourenço do Oeste, que é uma cidade também na divisa do Paraná*”. Filho de descendentes alemães, faz parte de uma família de 10 irmãos, sendo sete mulheres e três homens. Seus antepassados e sua origem alemã foram alguns dos elementos narrados constantemente por ele.

A narrativa de Cravo pode ser estruturada nos seguintes elementos: a infância, a família, a Igreja e as viagens. Sua história de vida é detalhada em personagens, acontecimentos e diferentes espaços, selecionando vivências que possam comunicar sua experiência vivenciada, assumindo sua subjetividade e (re)conhecendo quem ele é. A autorreflexão, via linguagem, permite entender os sentidos e significados que compõem sua maneira de agir, interagir e conformar o mundo, via universo simbólico. Nesse sentido, linguagem e mito se fundem, construindo sua narrativa pessoal sobre sua história de vida, sua Geografia das Emoções.

As práticas narrativas de pesquisa são maneiras de agir e interagir no mundo e com o mundo, conosco mesmo e com os outros. Elas revelam aspectos, mesmo que pequenos e parciais, da natureza humana por meio de compreensões críticas que produzimos na forma de lampejos, relances, vestígios ou fatias das nossas ações na cultura. As histórias de vida, como uma performance na cultura, agarram-se a materiais empíricos da existência, da vida, do cotidiano: a dor, a tristeza, a alegria, os desejos, os sonhos, os fracassos, os sentir, os afetos, mas, sobretudo, as aprendizagens, formais, não formais e informais que nos fazem sujeitos (MARTINS; TOURINHO, 2017, p. 143).

Sua Geografia das Emoções se ancora nesses materiais empíricos da vida simbólica, cuja relação com a religião faz com que suas experiências vividas sejam ressignificadas, constituindo diferentes relações emocionais, como a prática do perdão. Cravo partilha a narrativa de si na sua conexão com os outros, construindo um relato biográfico que cria vínculos com o eu, com o nós e com os outros. Enquanto ouvinte, sua narrativa trouxe elementos para pensar como suas práticas, no âmbito do universo da cultura, configuram sua representação de mundo.

Como nos aponta Martins e Tourinho (2017), essas narrativas se fixam em dimensões ontológicas e epistemológicas, que nos ajudam a compreender a explicar como essas práticas marcam a trajetória e a subjetividade dos narradores. Seu modo de perceber, interpretar e narrar suas experiências fazem parte do que entendemos como sua Geografia das Emoções, que conecta pessoas, lugares e emoções. Nossa interpretação sobre suas experiências emocionais será relatadas a seguir.

### 8.6.1 Sobre a infância

*“Vê como a gente tá acostumado, o jeito da cidade. Ai, dando risada, ‘qua’, ali eu comecei a ver a diferença de um povo pro outro. Foi interessante, aquilo... daí eu contei pra mãe ‘não, mas aqui eles são assim mesmo e tal’. Ai, você começava a se apaixonar pela cidade, né, pelo jeito... foi muito bom... {suspira}. Daí a cidade começou a crescer e tal...” (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018)*

Nos primeiros momentos de sua narrativa, Cravo compartilha o lugar onde nasceu e morou. Essa construção foi comum em outras narrativas, em que percebemos o significado que o lugar onde se nasceu e onde se passou a infância ganha na narrativa desses pioneiros. A construção sobre “quem eu sou” liga-se diretamente ao lugar onde nasci e vivi as primeiras experiências na infância. É por isso que esses lugares são retomados constantemente pelos narradores, porque os momentos experienciados nesse período e os acontecimentos que se seguiram explicam os caminhos percorridos por essas pessoas, suas famílias e seus desejos.

Cravo também compartilha, logo nos primeiros minutos de conversa, sua experiência de doença na infância. *“E... do meu nascimento eu tive, tava com o pé no caixão, bem dizer, porque eu tive uma doença muito forte...”*. As experiências com relação à doenças também percorrem toda a narrativa dele, ligadas diretamente à sua vida, mas também a de seus familiares.

Sobre seus lugares de infância, Cravo relata que a cidade onde nasceu e ficou até os sete anos, é uma cidade típica alemã, *“então eu falava, bem dizer só alemão, né”*. Aos sete anos, mudou-se para a cidade de São Lourenço, *“coincidiu de eu entrar na escola e lá daí aprendi português, né”*. As idas e vindas fazem parte de sua experiência e são parte importante do processo de construção da narrativa, porque percebemos que Cravo vê isso como parte da sua liberdade enquanto ser humano. Isso ele nos relata quando fala sobre a sua escolha de não querer se casar.

Quando criança, contou alguns fatos que marcaram a infância. Um deles tem, assim como em outras narrativas, o rio como cenário. Ele dá detalhes sobre o rio que passou em sua vida.

*“Eu me lembro lá é que, na minha infância em Itapiranga, aquela cidade que eu nasci, ela fica às margens do Rio Uruguai [...] E é um rio enorme de largura, da quase mil metros de largura, 900 metros na cidade ali. Você vê ali no Rio Grande do Sul é pequeno, as pessoas, tem uma balsa ali... adorava, às vezes vinha caminhões que sobem na balsa né, aí às vezes eu ia lá só pra passear, ia pro outro lado e voltava”* (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).

O rio, como parte de um fenômeno da natureza, pode ser entendido como simbólico no universo mítico. Sobre isso, Oliveira (2015) afirma que os lugares míticos carregam emoções, ideia compartilhada por Cassirer (2012 [1944]) quando fala que lugares singulares no espaço possuem específicos valores afetivos míticos, em que a intuição mítica do espaço possui um fundamento individual-afetivo, portanto são dados pelos sujeitos a partir de sua vontade, sentimento e ação.

A experiência e a existência dos lugares míticos aportam sensações familiares e aspirações do sagrado, do lar. Os lugares míticos são criações humanas, histórias, geografias, culturas e surgem trazendo em seu bojo, significações de seres animados e inanimados, de seres animais, vegetais ou minerais, até de seres humanos (OLIVEIRA, 2015, p. 22).

Interessante notar a relação de proximidade que os narradores possuem com os rios. Há uma atmosfera mítica que envolve essa relação. O rio aparece como essa força da natureza, essa “enormidade”, uma atividade mágica. Na fala de Cravo, o rio marca suas relações de infância, é uma representação do espaço vivenciado, um centro de referência espacial.

*“Eu gosto de lá às vezes quando vou pra Itapiranga, relembrar aqueles, vou ali na divisa, tem a marca do Brasil, da Argentina do outro lado, do Rio Grande do Sul. E lá também, do lado do Rio Grande do Sul, tem uma parte preservada, mata ali, tem o Salto do Yucumã, que é um salto bem interessante. O Rio Uruguai faz uma curva, ele vai dividindo Santa Catarina e o Rio Grande do Sul, e entra o rio Peperi aqui, né, aí a Argentina. Aí ele faz uma curva aqui, daí ele divide Rio Grande do Sul da Argentina, aí aqui tem um salto, um salto que não é na mesma direção na corredeira do rio, é um salto que faz assim né {gesticula}, ele é de lado assim sabe, muito bonito. Então quem vai do lado do Brasil vê bem ele, quem tá no Argentina não tem uma visão bonita. Então tem um parque ali, eu fui, eu fui uns anos atrás ver lá... Interessante... E antigamente quando dava enchente no rio lá, daí as balsas de madeira passavam ali, por causa daquele salto. Em tempos normais não dava pra passar balsa. Era bonito de ver o rio cheio assim, já chegando na cidade... e, você olhava assim o rio, aqueles balseiros, né, eram toras amarradas uma a outra, em cima uma casinha com chaminezinha lá, fazendo comida, e eles com aqueles remos assim. Eles passavam*

*pelo Salto porque lá tava cheio, né, até a Argentina. Muito bonito*” (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).

Cravo constrói uma narrativa expressiva em torno do rio, com acontecimentos e personagens, além de uma reflexão de sua essência enquanto natureza, com “saltos”, “curvas”, “corredeiras”, que torna esse lugar “interessante”. Essa relação construída, do ponto de vista afetivo, pode ser resumida na sua fala “Era bonito de ver o rio cheio assim”.

Um episódio que marcou esse contexto foi quando ele acompanhava a mãe, que ia lavar roupa no Rio Uruguai e em uma dessas vezes, “*de repente eu resbalei, não sei se mexi, entrei na água, minha mãe continuou lavando roupa, eu fui indo descendo, fui indo assim [...] Até hoje me lembro daquilo, eu descendo assim.*”. Ele conta esse episódio com graça, relembrando o acontecimento e o papel de sua mãe — a segurança, o aconchego, o afeto —, nesse momento.

Outra lembrança da infância, relatada no início da sua narrativa é com relação à doença. “*Quando eu nasci eu tive uma doença lá, que eu falei, não podia tomar leite, cálcio, acho. E também eu fui criado a base de mel, não sei o que lá... Foi uma doença assim, até não sei direito como é que é o nome...*”. Segundo ele, a cidade se mobilizou com novenas, orações e outros atos de fé para que ele melhorasse da doença.

Ele lembra também das mudanças de cidade, uma delas, “*era um velho oeste, parecia um bang bang ali {risos} uma cidade típica italiana, bem contrário do alemão, mais sério assim. Mas eu adorei...*”. Cravo comenta que não entendia muito bem o português, mas que já chegou fazendo amigos. Segundo ele, essa mudança de cidade “*foi a melhor coisa que aconteceu essa mudança até. Saímos de uma rigidez da minha avó, mãe da minha mãe, aquelas, aquelas, alemã, tudo estudada, tal, tal, tal, aquelas vara, qualquer coisinha errada...*”. Ele percebeu “*uma mudança assim, total, de pessoas*”, em função das diferentes colonizações das cidades onde morou. “*A gente... teve aquela liberdade assim. Daí fiquei lá os 16 anos, né. E foi uma época boa, nossa, muito bom*”. Ele comenta ainda desse período com “*muita brincadeira, mas mais emocionante*”.

As cidades onde morou, a relação com família, a construção de novas amizades, as brincadeiras de criança, as doenças que teve, marcaram a infância de Cravo, que expressa essas lembranças com um ar de felicidade, relembrando as histórias que experienciou.

Na constituição da memória familiar são importantes os contatos com outros grupos. Uma família pode ter morado longos anos num mesmo bairro, formando vínculos estreitos com a vizinhança; a criança sente-se incluída no grupo familiar e no da vizinhança, suas lembranças brotam de um e outro, dada a íntima vivência com ambos.

Se podemos reagrupar em nossa subjetividade lembranças de espaços sociais diferentes, podemos também sobrepor imagens do mesmo espaço social (BOSI, 1994, p. 431).

As relações de afeto são construídas, na infância, na relação com o seio familiar e nas casas onde se mora, lugar de aconchego, de segurança, de retorno. A infância de Cravo foi marcada pelas idas e vindas, com uma importante ligação com a família, tema que iremos abordar a seguir.

#### 8.6.2 Sobre a família

*“Minha mãe não queria mais ficar mais no interior, meu pai queria continuar lá, acabou vindo também. Então o habitar na nossa família era péssimo assim porque tava um clima pesado, porque a gente já morava anos em Curitiba, os irmãos, os filhos, né, e daí vieram os filhos mais novos junto com eles, os três menores, que também tavam felizes no interior, né, eles não queriam vir na verdade e minha mãe queria vir e tal. Daí acabou, daí meu pai teve, vendeu lá e também veio, mas veio contrariado. Então ali que começou mais esses, a epilepsia da minha irmã, do meu irmão” (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).*

Cravo comenta sobre várias questões que envolvem a família: mudanças, conflitos, doenças e morte. Seus pais, irmãs e irmãos fazem parte desse contexto. Essas questões são as mais sensíveis na narrativa, como quando conta sobre a doença e a morte da irmã. Foi o momento mais significativamente emotivo da narrativa, que aconteceu no final de nossa conversa, quando havia uma relação de confiança para ser narrado o fato.

Contar sobre sua família está ligado diretamente com sua experiência na Igreja. Cravo vê que esses conflitos e as doenças que envolvem seu contexto familiar foram transformados após a entrada da família na Igreja.

Cravo relembra suas vivências com a família desde a infância. Da sua mãe, relata sobre a ajuda que ela lhe deu para falar português, já que por conta de sua origem alemã, ele não falava português até entrar na escola. Lembra de quando ia acompanhá-la para lavar roupa no rio. Sobre sua mudança para ir morar perto dela. A entrada dela Igreja Messiânica. O dia do aniversário dela. A casa de sua mãe como ponto de encontro da família. Seu papel matriarcal na mediação dos conflitos na família. A relação da mãe com a doença da filha e os dias que passou no hospital por conta disso. Seu sofrimento com a morte de uma das filhas. A mãe de Cravo aparece em diferentes momentos de sua vida, desde a infância até os dias de hoje, sempre como uma figura central em alguns contextos significativos de sua narrativa.

Um desses contextos foi sobre a morte de sua irmã, que faleceu há cinco anos. Cravo relembra do fato quando disse que encontrou a mãe *“no culto da messiânica [...] Daí teve uma hora assim que ela começou a chorar um pouco na saída ali. Daí falei ‘o que aconteceu?’ ‘Não, to com saudades da S\*’. Para uma mãe é difícil ver, ter uma filha que morreu, né”*.

Cravo relembra de sua irmã no período em que ele esteve doente. Numa relação de confiança, contou que teve hepatite e que sua irmã esteve presente nesse momento, ajudando-o quando esteve no hospital. Ele comenta que teve muitas experiências em médicos, *“Daí eu penso ‘puta, devo ter sido um sem vergonha na outra encarnação’”*. Cravo fala sobre *“eu tinha trauma de hospital, porque quando eu era criança, quase morri, né, sentia aquele cheiro do hospital, não podia nem. Daí, de tanto em ir em hospital, acabei me acostumando”*.

Essa experiência de trauma é importante para pensar nossas geografias emocionais. Dentro do que comumente são apontadas como as emoções negativas, as geografias do trauma se configuram como discussão relevante no campo da Geografia das Emoções. Os silêncios sobre os traumas contam muito sobre nossas experiências emocionais.

*“Até tem uma coisa, até, lembrando dela, nossa, quando ela morreu, antes de, eu tava, eu fiquei muito tempo no hospital por causa da hepatite, né... E ela me ajudou muito, nossa! Ela me ajudou muito no hospital e, daí eu tava no hospital assim, e ela me ajudando, eu tenho a fundação Copel, que é um plano previdenciário, eu pude ficar num quarto com cama e um sofá para uma acompanhante, pra dormir e tal, ela ficava comigo lá. Ela quis ficar pra ajudar, ela já tava aposentada [...]”* (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).

Esse episódio relatado por Cravo é envolto por uma experiência emocional de raiva e frustração com relação à sua irmã.

*“Ela ficava comigo lá, daí um dia ela falou assim ‘Cravo, faz um donativo pra Igreja lá, que eu levo lá, como agradecimento, né, ajuda, melhora também e tal’. ‘Não, mas na hora que eu melhorar eu vou na Igreja, eu faço’. E ela ‘Não, eu faço, eu levo e não sei o quê’. Só que lá no hospital eles te dão um monte de remédio pra você tomar e dão alguns alucinógenos talvez, porque você fica, pra você não reclamar. Sei que eu tava feliz lá, parecia que tava sempre né... Aí eu fiz uma donativo daquele dinheiro que eu tinha feito uma poupança, que eu fiquei um tempo na praia sem trabalhar e tal. Eu tinha... eu tinha um dinheiro lá e acabei fazendo um donativo bem elevado assim, né. Que... daí eu fiz aquele donativo bem elevado, né, aí acho que a metade de tudo que tinha tudo lá, não me lembro mais. E depois eu sai do hospital, cheguei em casa, quando eu voltei pra casa da mãe, daí passou o efeito daqueles remédio, né, tudo... aí que me deu, “que que eu fiz”. Fiquei revoltado, revoltado. Cara, queria pegar essa minha irmã, queria matar assim, sabe”* (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).



Cravo comentou que ficou muito revoltado com essa situação com a irmã, porque gostaria de ter investido seu dinheiro na troca de um carro e em viagens. No momento do ocorrido, sentiu de certa maneira uma traição dessa irmã, ao mesmo tempo que não levou em consideração o cuidado que ela teve com ele durante o tempo que permaneceu no hospital para tratar de sua doença. Sobre isso, Cravo fala *“Aí com essa minha irmã, coitada, ficou deprimida, coitada, chorava, ela foi na igreja, pedir perdão pro Meishu-Sama, que ela tinha feito isso. Daí depois com o tempo, parei ‘Putz, coitada, né, me ajudou tanto, né’”*.

Ao ressignificar essa situação depois de alguns anos e também durante essa narrativa, ele comenta: *“Mas eu nunca tinha pedido perdão pra ela”*. Comentou que se passaram anos depois desse fato, os encontros de família eram sempre muito frios, até que essa irmã teve um câncer no olho. Segundo ele, ela não contou para a família sobre a gravidade do problema e com o tempo começou a ter dificuldades para enxergar e consequentemente para se locomover, necessitando da ajuda da mãe e dos irmãos. Até que um dia um médico foi até a casa da mãe de Cravo, onde sua irmã estava, e contou sobre a doença, afirmando que ela teria no máximo 2 semanas de vida. *“Daí minha mãe falou pra mim, também quase caí de costas”*.

Cravo comentou que a irmã teve muita resistência a ficar internada no hospital, mas aceitou depois da insistência da família que não tinha condições de cuidar dela. Nesse período, uma amiga muito próxima dela insistia que Cravo fosse visitá-la no hospital. Quando estava no hospital, *“Daí eu notava, eu ministrava Johrei nela, ela deitada na cama lá, que ela ficava feliz quando eu ministrava Johrei nela assim. Daí eu nunca me toquei, né, que tinha, que ela tava ainda aquela angústia, né, aquele peso na consciência... putz...”*.

*“A gente tava fazendo um curso juntos, vê, tudo para que tava lá, tudo programado. Daí nós saímos do curso, daí íamos lá, ministrava Johrei nela, eu via que ela ficava feliz que eu tava lá. E eu nunca me toquei, né, que tinha que pedir perdão pra ela, dizer pra ela que ela não tinha culpa nenhuma, né, que, estupidez que eu tinha falado pra ela, minha grossura com ela”* (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).

Segundo ele, esse momento foi bastante complicado para a família, em especial para a mãe, que permanecia constantemente no hospital e já era bastante idosa. A irmã estava muito fraca, mas Cravo percebia que ela estava se agarrando *“a algo”*. Esse momento da narrativa foi uma das mais emocionantes desse processo, porque Cravo começou a chorar muito, relembrando do fato. Essa rememoração pareceu muito intensa e viva em sua história, em que ele percebe a importância do perdão.

*“Daí começamos a ministrar o Johrei e ela nem abriu os olhos assim, tava respirando {imita o suspiro}, sabe aquele, segurando na vida ainda. Nossa, bem já, os últimos dias, momentos da vida. Daí eu ministrando o Johrei daí eu me lembrei, veio uma coisa assim 'putz, tem, tem uma coisa, tem uma coisa, ela ta se agarrando a vida né'. Aí eu pedi perdão pra ela assim {começa a chorar} {suspira}. [...] Ela só tava esperando esse perdão, esse pedido {funga}” (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).*

Cravo diz: *“mas ela só tava esperando isso, que eu pedisse perdão, que eu perdoasse ela {funga}. Aí ela, eu falei pra ela 'você me ajudou muito e eu nunca agradei a você'. Nossa, mas só foi falar aquilo, ir no banheiro, ela morreu”*. Para ele, esse fato foi uma experiência de entender o significado do perdão *“que a gente, como diz, não se toca...”*.

“Os parentes se afastando e morrendo, as testemunhas desaparecendo, a imagem empalidece, as lacunas crescem. Em cada fase da vida vão se alterando de leve os traços do parente em nossa lembrança” (BOSI, 1994, p. 426). Para os velhos, a morte torna-se cada dia mais próxima. O tempo que passou é maior do que o tempo que está por vir. Os familiares, os amigos, as pessoas que se ama se vão aos poucos.

Ao narrar esse acontecimento, ele lembra de outro fato significativo. Segundo Cravo, ele *“achava frescura, né, esse troço de dar flores para uma mulher”*. Um dia, recebeu a visita de um filho de uma conhecida, uma criança de dois, três anos, que havia recolhido uma

*“Florzinha dessas de grama assim, sabe, que nasce, aquelas amarelinhas né. Ele chegou lá me visitar, ele e a mãe dele, com aquela florzinha de grama assim 'ó tio, trouxe pra você'. Cara do céu {ri}, meu deus, aí que foi um tapa de novo que eu recebi, né, meu deus. Se aquela florzinha lá já me emocionou assim, né, eu, ficava imaginando assim, imagina, imagina uma pessoa receber flores bonitas, né... Deus dá uns tapas de luva na gente assim, né...” (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).*

Cravo vê a sensibilidade da vida, representada pela *“florzinha”*, cujo significado é importante para os messiânicos, como já comentamos. Depois desse momento, ele retoma a história da irmã: *“Mas essa da minha irmã foi assim, nossa, me emociona até, quando eu me lembro. Coitada, ela, por isso que ela, ela, ela... Ela tava agarrada à vida, né, precisando daquele perdão. Eu nem me tocava, eu nem. Tava na ignorância [...]”*. A importância de uma narrativa como essa se dá pela interpretação que Cravo faz sobre o momento e sua relação com a sua irmã. Essa compreensão de si na relação com sua irmã possibilita emergir novos significados que conformam o universo simbólico de Cravo na vida presente.

O sentimento de vergonha, culpa e desapontamento consigo mesmo faz parte da interpretação que Cravo faz nesse momento da narrativa, possibilitando transmitir o sentido e o significado do que ele viveu nesse conflito com sua irmã, isto é, a arte do encontro entre ouvinte e narrador é também permeada por essas emoções. Cravo nos doa o que sente quando compartilha seus diálogos com a irmã, em seu leito de morte. *"Olha, me perdoe Sonia, você me ajudou muito, você não tem culpa nenhuma". Daí veio as lágrimas, vieram, né, tudo aquilo, fui no banheiro lá e no momento que eu tava no banheiro ela faleceu. E com a amiga dela junto, né {funga}*". Ele fala essa história da irmã *"foi ali que a gente aprende muita coisa, aprende a ser mais humano"*.

Ele fala sobre as lágrimas que vieram no momento em que a irmã faleceu. Essas lágrimas são retomadas no momento da narrativa. As emoções que vivenciou no passado são materializadas no presente, no ato da narrativa. As presenças e ausências, a morte e a vida, a celebração e o luto, são experiências reais das pessoas mais idosas. As emoções durante as narrativas surgem nesse processo da subjetivação que leva à objetivação. A relação que se estabelece, tendo em vista ainda a questão intergeracional, é de uma experiência sensível, um aprendizado que se constrói com a importância da escuta do outro nos diálogos intersubjetivos.

São os fatos que marcaram a vida de Cravo, cuja experiência emocional se torna viva, que fazem com que ele compreenda a si mesmo no presente, entendendo como essas experiências guiaram seus caminhos, suas escolhas, os fatos concretos da vida. Narrar sobre sua vida, chorar sobre momentos lembrados, ter que lidar com as presenças e as ausências das pessoas com quem criou laços afetivos podem fazer com que o narrador questione qual a relevância desses fatos para o outro, no caso, o ouvinte. O mais importante nesse (com)partilhar intergeracional de experiências é justamente abrir os ouvidos para ouvir o outro. Esse ato é, por si só, um ato sensível, de significado e de sentido. Essa relação — a de comunicação — é fundamental para o ser simbólico, porque é entendendo o outro que entendemos a nós mesmos e entendemos a unidade que constitui a vida: o próprio universo simbólico.

Cravo entende também o sentimento de culpa e vergonha associado ao perdão. Compreendemos que o perdão, em sua fala, é o que ele interpreta como algo fundamental para se entender enquanto ser humano. Podemos associar essa forma de compreender tal experiência em função de sua vivência e experiência religiosa, que faremos uma reflexão a seguir.

### 8.6.3 Sobre a Igreja

*“Então a nossa vida começou a melhorar gradualmente com a Igreja, assim, a gente começou a ter uma paz, começou a entender os conflitos que, o fato de você nascer na mesma família já é pra resgatar, né. Você não escolhe irmãos, né, nasce ali porque tem o resgate. Eu, com esse meu irmão, ele é de, eu sou o terceiro, ele é o quinto, nossa, a gente só se olhava, já brigava {risos}. Era só olhar um pouco torto que já fechava o tempo. Então era alguma coisa de outras vidas. E hoje não, mas assim, mas foi uma época difícil e aí graças a Igreja, nossa!, Mudou assim. Às vezes eu paro pra pensar ‘meu Deus, como...’ A gente tava num nível infernal na família, quando veio a família {para Curitiba}” (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).*

A Igreja e a experiência religiosa tomam uma dimensão fundamental na vida de Cravo quando ele fala sobre o sentimento de paz, das coisas irem mudando gradualmente, de entender que os conflitos em sua família fazem parte do que os messiânicos entendem como resgate dos antepassados. Essa reflexão também foi analisada por Cassirer (2003 [1946], p. 59) quando fala sobre como são sentidas as relações humanas no que diz respeito às formas de parentesco. “No pensamento primitivo o parentesco não é interpretado de uma maneira meramente fisiológica. O nascimento do homem é um ato mítico, não físico. [...] O nascimento é sempre considerado como uma forma de reencarnação”.

Cravo diz que já conhecia a Igreja desde “1979, 1980”, por conta da sua mãe, que frequentava os cultos. Ele ia levá-la na igreja e “*achava estranho aquelas rezas em japonês*”. Ele se tornou membro da Igreja um tempo depois. “*Fazem 30 anos que sou membro lá. E a Igreja ajudou muito, ela tem uma visão do hoje, tem uma coisa, coisa assim que foi ensinado pelas igrejas tradicionais, né? Ela mostra quase que o contrário, assim, que o mundo hoje é mais dinâmico, essas coisas*”.

A inserção na Igreja Messiânica se deu, de fato, depois da experiência que sua irmã teve na igreja. Essa irmã de Cravo tinha epilepsia.

*“Nossa, coitada, vivia caindo no chão, quebrava o nariz, né, porque cai assim, né, coitada, se sentia mal para caramba, pra trabalhar. E esse meu irmão também, o que mora aqui perto, também ele tinha, tinha porque agora acabou, né, porque é uma doença, segundo a messiânica, é espiritual (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).”*

Sua irmã recebeu uma oferta de trabalho em outra cidade, mas ficou indecisa sobre aceitar ou não em função de sua doença. Pediu conselhos a Cravo, que recomendou que ela aceitasse a proposta. Nesse tempo, também, o restante da família que morava no interior do Paraná se mudou para Curitiba, a contragosto dos filhos, que “*eles não queriam vir na verdade e minha mãe queria vir e tal. Daí acabou, daí meu pai teve, vendeu lá e também veio, mas veio*

*contrariado*”. Segundo ele, esse fato foi negativo para família, “*tava um clima pesado*”, e foi “*então ali que começou mais esses, a epilepsia da minha irmã, do meu irmão*”.

Os irmãos aparecem na narrativa de Cravo de forma constante. Bosi (1994, p. 429) fala que “Sobre irmãos é preciso notar que na maioria das vezes são fixados na infância e que depois, sua figura empalidece e apenas sobrevive no menino ou menina que foram. Sua personalidade se delineia na infância e permanece assim”.

Com todos esses acontecimentos e a ida da irmã para trabalhar em outro lugar, ela conheceu o Johrei através de uma amiga que trabalhava com ela. “*Ah vamo lá, receber uma energia, um Johrei*” *E ela ‘que que é isso?’ ‘Ah vamo junto lá, eu vou lá’.* *Daí ela foi lá, ela recebeu o Johrei, nossa sentiu assim*”. Depois disso, ela decidiu parar de tomar os remédios, “*Mas não é assim que funciona. Você vai todo dia agora começar a tirar um pedacinho do remédio né. Todo dia vai tirar um pedacinho pequeno, vai gradualmente você vai deixar o teu corpo se acostumando e venha receber Johrei todo dia e tal*”.

*“Eu sei que ela voltou pra casa, pra Curitiba, visitar a gente, eu não sabia de nada né. Nossa, quando ela chegou lá, seis meses depois, seis, sete meses, ela veio lá assim, mas cheinha assim sabe, viva assim, né, bem, ela tava magra, magra, magra. Voltou cheinha, feliz, sorridente. Nossa, nós ficamos bobos, né. ‘Ahh, o que aconteceu, né?’.* *E minha mãe queria saber, né ‘Ah, o que que aconteceu?’.* *Daí ela explicou, daí esse meu irmão também tinha epilepsia, né. Daí era aqui em cima no Alto da XV a Igreja, né. Daí ela levou a mãe lá, meu irmão começou a receber, a minha mãe também. A minha mãe logo se tornou membro também*” (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).

Segundo os preceitos messiânicos, nós nascemos nas famílias que devemos nascer e essa convivência é para possibilitar nossa evolução espiritual. É o que Cravo fala sobre um processo de resgate de outras vidas. Fala, ainda, que acredita que “*a gente nasce estúpido assim e vai ‘desestupizando’ com o tempo assim {risos}, vai se lapidando, né, e vai demorar muitos, muitas gerações ainda pra atingir um, um grau de elevação, acredito eu*”.

*“[...] queria uma religião que me, que me acrescentasse alguma coisa, não, a gente é católico, a maioria do brasileiro né, sempre aquela mesma coisa, ahhh, de 2000 mil anos atrás e tal, né. Eu queria uma coisa do hoje, a gente tá vivendo hoje, né, quer saber, quer resolver o problema de hoje, não, não de lá 2000 mil anos atrás, que naquela época, assim. E aí, tava bem na, tava bem na, na, na Eufrásio, na rua ali, da Igreja hoje, eu tava ali num sábado assim, queria uma religião, não conhecia a messiânica ainda na época, queria uma.... Uma religião que me acrescentasse alguma coisa e hoje eu vou ali, a igreja fica ali mesmo, né. Cara, como que pode? Então pra mim ela foi muito importante, né* (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).

Esse tipo de entendimento que Cravo tem, que ele chama de “lapidação”, relaciona-se com o que Fernandes e Gil Filho (2011) entendem sobre o *homo religiosus*, que vive em um espaço sagrado e parte desse espaço para dar sentido sua experiência cotidiana, já que a religião, do ponto de vista material e simbólica, torna-se então uma conformadora do seu mundo. Tal reflexão está associada à liberdade humana preconizada por Cassirer, em que a autonomia do ser simbólico é alcançada através do conhecimento mediado pelas formas simbólicas, como a religião.

Para Fernandes e Gil Filho (2011, p. 224-225), as referências religiosas “são também ressignificadas pelos discursos religiosos e suas territorialidades, que trazem em si uma carga emocional movida pela fé. O espaço sagrado é assim configurado por estruturas espaço-temporais tanto materiais, quanto ideais”. Isso se reflete na narrativa de Cravo:

*“É, mas a Igreja, agora, né, com essas crises todas assim, né, no mundo, né, que a gente entende, né, que Meishu-Sama fala, que o mundo tá numa transformação assim que você fica boquiaberto. Quem não tá, quem não tem uma base sólida religiosa, o cara entra em pânico. Tudo isso que tá acontecendo hoje é uma limpeza, né, então é, aquele tapete sendo levantando, sujeira que era varrida pra baixo do tapete, agora ninguém mais aguenta, as pessoas não aguentam mais, querem respostas, né. A era do dia, da luz, né, então, interessante. É uma época difícil, mas pra mim é um futuro melhor...”* (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).

Nessa reflexão, Cravo coloca sua experiência religiosa como fundamental para responder, entender e interpretar as transformações, crises e as dificuldades. A religião aparece, nesse sentido, como a possibilidade de explicação para a vida cotidiana. Tal explicação é mediada também pelo sentimento de fé de Cravo, que deposita sua esperança na sua base sólida religiosa, que há 31 anos está sendo consolidada. Sobre isso, Cravo retoma sua experiência de conflito com a irmã e como os preceitos messiânicos o fizeram repensar tal conflito.

*“Da messiânica foi assim, foi assim, coisa que mais mexeu comigo assim foi, foi a minha irmã... a gente sempre se deu bem, eu e ela assim, e eu que fui estúpido, estupidez, né, momentânea, pavio curto, né, depois eu ficava em casa, não devia ter sido tão... Eu tentava me colocar no lugar dela, ao mesmo tempo é mais difícil entre irmãos pedir perdão, é mais fácil pedir perdão para um amigo”* (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).

Essa retomada da questão do perdão entendemos que está ligada à sua própria experiência enquanto idoso. Ao trazer à tona essa experiência, Cravo revela afetos

ressignificados em função da sua experiência enquanto messiânico. Bosi (1994, p. 76) faz uma reflexão sobre essa questão, apontando que “Em nossa sociedade, os fracos não podem ter defeitos; portanto, os velhos não podem errar. Deles esperamos infinita tolerância, longanimidade, perdão, ou uma abnegação servil pela família”.

Sobre o olhar de si, enquanto idoso, Cravo reflete:

*“Nossa, como passa o tempo, cara!... Pra você ter ideia, a gente é, esses dias eu tava lá na casa de um amigo lá, tinha lá uma festinha lá, a gente ficou comentando, né, nossa, a gente só acha que o tempo passou, aí você olha no espelho, olha as fotos, aí você vê, meu, os cabelos brancos. Mas só que a mente da gente ainda tá mais novo assim... a gente só se toca quando começa a falar ‘o senhor, o senhor’. Daí que você vê. Daí as fotos que tiram, né, ‘sou eu esse?’” (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).*

Na narração, ao construir um relato e um imaginário, o narrador cria novas possibilidades de construir o conhecimento e o “eu”. Contar é também pensar outros caminhos para o futuro, nos reposicionarmos no tempo e no espaço a partir do que sentimos e também tecer relações para além do enunciado. Para Cravo, suas experiências religiosas possibilitam o entendimento do seu passado, do seu presente e do seu futuro, fornecendo respostas para suas indagações enquanto ser simbólico e enquanto ser em relação.

O entendimento sobre si, sobre o “*sou eu esse?*” permite interpretar que a construção de si, através da narrativa, do imaginário, das emoções, possibilita entender que suas espacialidades são entrelaçadas com a família, a igreja, seus anseios e desejos. Um deles são as viagens que Cravo relatou significativamente ao longo de sua narrativa, que apresentaremos a seguir.

#### 8.6.4 Sobre viagens

*“Pois é, viajei menos do que eu queria”.*

(CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).

As viagens possuem relevância na narrativa de Cravo porque embora tenha viajado menos do que gostaria, ele comenta que não quis casar e ter filhos no momento oportuno porque “*tinha aquela vontade de viajar pelo mundo, né, tal, o casamento seria uma prisão para mim,*



*nê*". Outra questão relacionada a isso foi o conflito com sua irmã com relação aos donativos dado à igreja, porque Cravo gostaria de usar o dinheiro para viajar mais.

Depois da aposentadoria voluntária, Cravo foi morar na praia, no litoral do Paraná. Esse fato de certa maneira se relaciona com uma experiência de viagem porque

*"Nossa, foi uma época de ouro assim, né. E, ia uma vez por mês para Paranaguá, daí já descobri os restaurantes, dia tal tem peixe ali, sábado tem feijoada lá naquele, lá em Ipanema, não sei o que, tinha carro... Nossa tinha uma vida de dar inveja a todos. Mas é lógico também, você não tinha os laços familiares, esposa, filhos, tinha os amigos lá. Foi uma época boa. Então nunca se tem tudo, né. Se tem uma coisa, não tem outra. É {pausa, reflexão}... às vezes eu falo demais, nem sei o que eu to falando {risos}"* (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018)

Para Cravo, ele estava no paraíso, porque ele não precisava trabalhar, podia caminhar na praia *"desde ali até saída dos barcos para Ilha do Mel, né"*. Ele relembra das idas e vindas desse trecho quando coincidia de *"ver o pessoal pegando peixe, né, com a rede, né, ajudava e tal"*. Cravo comentou que ficava no litoral do Paraná fora da temporada de verão e que retornou para Curitiba porque já não tinha mais o sossego de antes.

*"Então é aquela vida... daí você, você começava a ficar tão sossegado lá embaixo que quando chegava às vezes um feriadão, você via aquele pessoal de Curitiba chegando tudo meio mal humorado {imita}, daí você já tanto tempo lá embaixo, com aquelas pessoas lá tranquilo, você tava com outro, com ar de tranquilidade, aquela vida bem mansa, né, daí você via aquelas pessoas chegando tudo assim meio tensa, indo lá pro ferry boat para pegar pra Ilha do Mel, entrando no mercado, aquela coisa, cara meio... nossa, daí lá você notava isso, naquele corre corre de cidade grande. Daí eu notei, tô ficando bem, bem {risos}, praiano já, nativo {risos}. Andava de bicicleta bastante lá, era uma época boa"* (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018)

Como comentou logo no início de sua narrativa, Cravo é descendente de alemães e nasceu numa cidade no interior de Santa Catarina com a presença de muitos desses descendentes. Conhecer a Alemanha foi parte importante de suas viagens, como uma forma de (re)conhecer suas origens, visitar alguns parentes e conhecer o país de seus antepassados. Acompanhado de uma prima, ele ficou por cerca de um mês na casa de parentes. *"Foi legal porque não é que nem hotel, uma coisa fria, hotel, e gasta dinheiro em comida, tudo caro na Europa, então a gente não sentia falta, porque faziam umas comidas típicas"*.

Cravo conta detalhes dessa viagem de maneira bastante feliz e bem-humorada, comentando sobre os lugares que conheceu, o que fez, as transformações da Alemanha depois

da queda do muro de Berlim, contando a ligação de seus parentes com as transformações do país e a vinda para ao Brasil. Segundo ele, lá as pessoas não

*[...] gostam do mês de novembro, porque novembro é o mês que as folhas das árvores já caíram, daí vai começar o inverno e, e não tá nevando ainda, então fica triste assim, as árvores peladas assim, que é o mês que, que quase ninguém gosta. Daí em dezembro já começa a nevar, daí já fica bonito (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).*

Sobre essa viagem, ele comenta “*E aí a gente, engraçado, você tá na Alemanha que é um país super organizado, limpo, aí chegamos na França, dá uma decepção, Paris assim. Aí você olha assim, nossa, é uma cidade mais suja um pouco, né, não é*”. Apesar de algumas decepções, Cravo diz que “*nossa, Paris é lindo, tem aqueles, nossa, você olha aqueles monumentos, aqueles, aquelas, a noite, a noite, Paris é lindo assim [...] Mas, assim, a cidade, é muito bonita*”.

Ainda quando estava na Europa, Cravo conheceu outros países, como a Bélgica. “*Mas eu achei meio triste a cidade assim, parecia aquelas cidades, aqueles filmes mais, aquelas bruxas, sabe*”.

*Engraçado, a gente chegava na fronteira, mudava tudo, as casas, a cor das casas era diferente, na Alemanha era mais bechamel branca, na Holanda, na Bélgica era mais marrom assim né, vermelhinho. Daí, daí tinha um, um na Bélgica tinha, Saturno, um planeta Saturno assim, o carro, achei engraçado que, o carro chegando e o planeta Saturno escrito em belga lá, não sei o que, francês. Achava engraçado aquilo. Chegamos em Bruxelas lá, nós andamos numa rua lá, tinha um monte de mesa assim, as ruas estreitinhas assim, vielas (CRAVO, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 11 DE ABRIL DE 2018).*

Outra viagem que ele fez foi para Buenos Aires: “*Aí você via a diferença de um lado pro outro assim. Do lado brasileiro “ô legal”, lá tudo {gesticula}, cara emburrada assim*”. Cravo relata também sobre suas outras viagens, “*pelo Brasil de carro, assim, conheci até, até a Bahia né, andei pra caramba de carro, andei bastante de carro*”.

Depois de contar detalhes de sua vida, com momentos muito significativos, a relação que Cravo estabeleceu com a ouvinte deu a ele a curiosidade de saber também sobre sua vida. Cravo finaliza querendo saber também que é aquele “outro” que ouve sua história. Ele também quer conhecer a história da ouvinte. Entre um café e outro, uma curiosidade e outra, Cravo sente a necessidade da conversa, do diálogo, por isso, faz perguntas para também conhecer a história de vida da ouvinte. Entre o início e o fim da conversa, muitas trocas foram compartilhadas.

Num ato de gentileza, Cravo oferece uma carona e finaliza “*Se quiser vir aqui, a hora que você quiser, só mandar um Whatsapp. Que bom, que às vezes eu acho, como eu moro sozinho então, você tende a, a acostumar a ficar sozinho, né e, que nem quem mora com outras pessoas, fala direto, então às vezes a gente fala mais pra compensar...*”.

#### 8.7. QUINTA NARRATIVA — MAGNÓLIA: "E AGORA A GENTE VAI COMO SE FOSSE BEBER ÁGUA NA FONTE, NÉ? PRA RECEBER A ORAÇÃO, PARA PARTICIPAR DO CULTO, PARA SE FORTALECER, SABE?"

*“Eu vim de Santa Catarina com quatro anos né, foi uma mudança assim, bem significativa, porque eu ainda lembro. Nós viemos de caminhão lá, caminhão carregando a mudança e éramos, na época, em 3 irmãos né, o pai, a mãe e o motorista. E eu, como eu era maior, eu vinha sentado nos pés do pai, né, porque daí o mais novinho vinha no colo da mãe e o outro no colo do pai. Então eu tenho essa lembrança assim, daquela vez (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).*

Assim como os outros narradores, Magnólia\* também tem uma geografia em movimento. Mudou-se de cidade, de casas, de lugares. Construiu diferentes experiências em seus espaços vivenciados. Suas histórias são situadas em lugares: a casa, o trabalho, a igreja. De Santa Catarina, onde nasceu, veio para o Paraná, morando em Guarapuava durante sua juventude, “*perto das Colônias de alemães lá, chamada Entre Rios*”, e depois Ponta Grossa, onde permanece até hoje.

Magnólia abriu as portas de sua casa para nos receber e contar sua história. De fala tranquila e bem articulada, típico de uma professora (agora aposentada), Magnólia construiu sua narrativa de história de vida ao lado de sua mãe, que vez ou outra era uma fonte de confirmação ou de recordação de algum acontecimento narrado.

A presença de sua mãe talvez tenha sido um elemento que, em nossa impressão, deixou Magnólia com certa resistência para contar com maior profundidade detalhes de sua narrativa. Inclusive porque algumas de suas histórias tocaram muito sua mãe, como quando recorda alguns fatos da infância.

Por um lado podemos ver isso como resistência. Por outro, de fato, há uma grande dificuldade em contar nossas histórias, seja porque não é sempre que nos dão espaço para isso, ou porque não sabemos qual é a expectativa do ouvinte. Também porque, como no caso de Magnólia, as mulheres têm suas histórias comumente relegadas à esfera do privado, silenciadas pela história oficial. Seus papéis sociais, como a dona de casa, a esposa, a mãe, na visão dessas

mulheres são, por vezes, considerados pouco importantes. Portanto, suas histórias de vida também podem ser entendidas por elas como pouco interessantes. O ouvir atento e com estímulo é necessário nesse processo.

Isso se revela quando, em poucos minutos de conversa e em poucas frases, Magnólia conta onde nasceu, onde morou, que curso fez, qual foi seu trabalho e qual sua posição atual e finaliza: *“Não sei mais o que mais”*. Esse é o momento em que o “nós” precisa se mostrar evidente, mostrando à Magnólia que sim, há muito mais o que contar e tudo que ela conta nos importa. E assim foi, iniciando com detalhes de sua infância, que envolve sua família e os lugares onde morou, como aprofundaremos a seguir.

### 8.7.1 Sobre a infância

*É, de lá, de Guarapuava, de Entre Rios, a gente lembra muito pouco, mas o que teve, que aconteceu lá, é o que a gente. Teve uma tempestade muito forte lá, eu tinha não sei, uns, uns oito anos [a mãe interrompe e confirma a idade], né, eu, acho que um furacão na época, a gente não entendia aonde passou foi devastando tudo, então esse furacão passou na fazenda do meu avô, né, derrubou tudo, voou tudo, né, e passou na escola onde nós estudávamos, que o pai era professor, e derrubou lá na escola, matou duas pessoas, né, não lembro muito [mãe interrompe e fala] (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).*

Magnólia retoma sua infância, contando alguns fatos que marcaram esse momento. Sobre o que foi relato acima, ela fala *“O episódio marcou muito a infância”*, pelo nível devastação e pelo receio da perda de entes queridos, como o avô, os pais e irmãos. Ela dá importância a esse fato também por conta da infraestrutura da fazenda do seu avô: *“uma fazenda muito forte, aquelas estruturas muito grossas, aquelas vigas, aquelas coisas lá, e levou, limpou assim sabe. E tinha umas taipas de pedras bem altas, aquilo caiu”*. Os medos da infância são marcados especialmente pela possibilidade de perda dos entes queridos. Tal medo nos acompanha para o resto da vida.

Ela fala mais de uma vez que o episódio marcou *“a minha infância”*. Magnólia apresenta sua mãe na história, a fé que foi necessária naquele momento e que se mostrou como uma emoção significativa nesse momento, dada a preocupação com os familiares. *“E nós estávamos com a mãe, na nossa casa, na vila, assim perto dessa escola e eu lembro que a mãe dizia ‘vamo rezar, vamos reza’”. E nós todos, os seis filhos, né, deitados na cama dela e ela rezando ali conosco e a gente sentia que a cama fazia assim sabe {imita a cama voando}”*.

*“E quando foi de manhãzinha lá, quando clareou o dia, o pai chegou, porque ele estava na fazenda do vô e daí quando ele chegou em casa, ele tava muito preocupado, se a fazenda era toda aquela fortaleza e tinha sido devastada, como é que estava a casa dele, que era um casa simples, né, de madeira, tudo ali” (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).*

O fato também emocionou a mãe de Magnólia, que ficou presente em toda a entrevista. Nesse momento da narrativa, a mãe de Magnólia chorou quando relembra sobre o episódio. A emoção de sua mãe também afeta Magnólia, que olha para o lado e se preocupa com a reação dela. A narrativa que se segue serve como um consolo que Magnólia dá à sua mãe.

*“Mas não, graças a Deus não aconteceu nada e daí ele chegou para ver a família, graças a Deus estávamos todos bem. Mas foi assim uma coisa que marcou muito a nossa vida, né mãe {a mãe está chorando}. Pra mãe foi muito forte, né, porque era o pai dela que morava lá, os irmãos. Mas foi assim, isso foi em 1964 eu acho, que aconteceu esse, esse furacão lá. Veio vindo toda a região aonde, sabe assim, passou aquela listra, ela não era larga, mas aonde passou, derrubou tudo. As vizinhanças assim, foi bem feio. Isso foi uma das coisas que marcaram, né” (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).*

Bosi (1994, p. 443) nos fala que “O espaço que encerrou os membros de uma família durante anos comuns, há de contar-nos algo do que foram essas pessoas. Porque as coisas que modelamos durante anos resistiram a nós com sua alteridade e tomaram algo do que fomos”.

Sobre isso, a grande questão que marca esse episódio da infância de Magnólia são os outros: seus familiares. “A memória das sociedades antigas apoiava-se na estabilidade espacial e na confiança em que os seres da nossa convivência não se perderiam, não se afastariam” (BOSI, 1994, p. 447). Seus pais, avós e filhos são as pessoas fundamentais de sua narrativa.

Outra questão que marca a infância de Magnólia foi a escola, que posteriormente se tornou seu local de trabalho, atuando como professora na educação básica. Seu pai foi professor, e Magnólia também coloca a educação como questão importante de sua narrativa porque a profissão passou de geração em geração, desde seus pais até os seus filhos.

*“[...] o pai era professor lá nesse lugar e tinha a professora Clarinha. Ela foi minha professora então de alfabetização. Meus primeiros anos escolares foi com a professora Clarinha. E depois ela foi embora e ficou o pai, que era nosso professor. Eram salas multisseriadas, né, porque na época, era do primeiro ao quarto ano, e todos os alunos ficavam na mesma sala, todas as séries, os anos, né. Daí o pai, ele trabalhava assim muito conteúdo diversificado, hoje seria multisseriado, né, também interdisciplinar ele trabalhava” (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).*

Enquanto o pai atuava como professor e farmacêutico, a mãe também tinha um papel significativo na comunidade: realizava partos, sem cobrar nada das mulheres da comunidade. *“Então o pai e a mãe eram muito envolvidos na comunidade”*. No entanto, Magnólia relata *“Mas tinha a questão política, que o pai da mãe, o vó D\* era um líder político ali daquela comunidade. E ele era oposição aos outros fazendeiros que moravam lá. E a disputa era muito, muito forte entre a Arena e o MDB na época, né”*. Tal questão política *“tinha uma disputa muito grande sabe, era bem assim forte”*, e faz parte de uma lembrança significativa de Magnólia, porque essas questões políticas repercutem na relação com seu avô D\*.

Sobre isso, Magnólia nos diz que *“Os meus avós, bisavós, tataravós, hoje eu sou consequência deles, por isso que eles são importantes, né, são fundamentais, são realmente, isso eu não tenho dúvida sabe?”*. Ela fala sobre o avô D\*, *“muito cheio de estigma, enérgico, aquele cabelo pro lado, aquela pose de terno”*. Segundo Magnólia, era um homem muito sério, *“então as crianças não podiam nem fazer barulho”*.

É a essência da cultura que atinge a criança através da fidelidade da memória. Ao lado da história escrita, das datas, da descrição de períodos, há correntes do passado que só desapareceram na aparência. E que podem conviver na rua, numa sala, em certas pessoas, como ilhas efêmeras de um estilo, de uma maneira de pensar, sentir, falar, que são resquícios de outras épocas (BOSI, 1994, p. 75).

Magnólia dá relevância para o papel dos seus avós na sua infância, mas também quando ressignifica o papel dos antepassados em sua vida. A importância dos antepassados, para os messiânicos, se constitui como um dos fundamentos essenciais para a elevação espiritual. Eles não fazem parte do passado, mas estão presentes nos cultos de agradecimento e nas orações, como forma também de elevação espiritual daqueles que já se foram.

*“Daí do lado do meu pai era o vó É\* e a vó X\*, que a gente conviveu né, com eles. E daí o vó Érico, é aquele que os netos só era neto se jogassem baralho, ensinava todo mundo a jogar baralho. E a vó fazia as comidas para gente, agradava, então a gente tinha muito mais acesso aos avós pelo lado do meu pai, porque a gente tinha medo do vó D\*”* (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).

Bosi (1994) nos fala que o tempo que é concedido aos avós na relação com os netos é o que entretém de carícias, histórias e brincadeiras. Magnólia percebe essa relação com seus avós por parte de pai, uma relação mais amorosa, já que tinham medo do “vó D\*”. Essa relação de afeto com os avós paternos se constrói com as brincadeiras e através da comida.

Sobre a avó, disse que era muito boa cozinheira, “*fazia uma comida bem saborosa*”. Não havia um prato específico, mas o encontro da família com a avó era centrado na cozinha e nos almoços e jantares de família. Segundo Magnólia “*então, a gente quando ia, ela fazia, as comidas assim, mas não tem uma comida especial que a vó fazia, ela era no geral assim sabe? [...] mas o sabor era muito bom, as coisas da vó*”.

Com relação a essa fala, vale destacar a importância do sabor em nossas geografias emocionais cotidianas. Conforme Gratão e Marandola (2011), o sabor é um fenômeno que participa na mediação da experiência espacial. De acordo com os autores, o sabor está ligado à experiência, à memória e aos valores culturalmente construídos, contribuindo com as dimensões da experiência e da cultura da geograficidade. Nesse sentido, entendemos que essas dimensões da experiência ligadas à geografia dos sabores, é construída também por nossas experiências emocionais com os lugares, as pessoas e os alimentos que se entrelaçam e constituem essa geograficidade — espacialidade — afetiva.

A geografia procura dar sentido ao sabor enquanto dimensão que busca resgatar e dar visibilidade à memória que se desvela no gosto geograficamente vivido, associado a paisagens e lugares. É o que vem sustentar a nossa abordagem: o sabor enquanto sentido e sensação humana de gosto. Sabor e aroma remetem aos costumes e sensações, bases culturais do imaginário das pessoas (GRATÃO e MARANDOLA, 2011, p. 65-66).

Nossas relações emocionais também são marcadas pelo espaço da cozinha: espaço do encontro, da reunião, dos aromas e sabores. Sobre isso, conforme Palhares (2014, p. 26) “O saber-fazer e o sabor, enquanto experiência geográfica, se mantém como valores construídos ao longo da história de vida das pessoas”. Para a autora, a alimentação é um ato social e também o são seu preparo, os utensílios, a matéria-prima, o saber-fazer, o convívio e o consumo.

Os sabores permitem saborear memórias esquecidas no tempo, constituindo um elo emocional significativo do presente com o passado. Permitem lembrar lugares, pessoas, histórias. Nos convidam a experimentar a vida com atenção sensível ao paladar e as experiências que se expressam em torno do ato de se alimentar.

Na visão de Palhares (2014, p. 27) “Dor, sorriso, partilha, amizade, solidão, desejo, são apenas alguns sentimentos vividos em volta do fogão a lenha”. Pensando sobre esses sentimentos que compõem nossas geografias emocionais do sabor, a autora apresenta essa discussão propondo uma reflexão hedonista sobre isso, isto é, dando ênfase no sentimento de prazer na relação com os sabores.



O hedonismo está entrelaçado às lembranças. É uma marca na nossa história de vida. Quem de nós mantém guardado em nossas lembranças da infância os sabores e aromas da casa de nossos avós ou de lugares experienciados no tempo e por que não dizer, no lugar? Nossas lembranças hedonistas nos dão vida e nos afastam da saudade (PALHARES, 2014, p. 28)

Sobre isso, conforme Marandola (2012, p, 46) “A ideia de gosto enquanto metáfora se aproxima do gosto no sentido gustativo, já que nossa apreciação estética é um processo do exterior que se interioriza em forma de sensações, sentimento e afetividade que nos constitui”. Na história de Magnólia, sua avó X\* é lembrada pelas memórias afetivas da cozinha, da comida, sendo essa relação de afeto, algo que agradava.

A infância de Magnólia é marcada também por um acidente que seu pai sofreu, “*foi bem grave assim*”. Como filha mais velha, “*a gente ajudava na sustentação da família*” e isso “*foi bastante puxado, tanto que no final do ano eu reprovei*”. Depois da melhora do pai, a família se mudou para Ponta Grossa, sendo o lugar que Magnólia iniciou seus estudos no ensino superior, constituiu família, trabalhou e onde permanece até hoje.

A ida para Ponta Grossa foi no ano de 1977, morando inicialmente no bairro de Uvaranas. Ela traz na narrativa as lembranças da casa onde morou, embora não lembra quanto tempo exatamente. “*E daí na casa lá, tinha uma, eram duas partes, tinha a parte de fora, tinha um quarto, daí os meninos, nós somos em seis, daí os meninos dormiam na parte de fora, tinha um banheiro tudo lá, né, eles dormiam lá*”. Desse período ela lembra das brincadeiras com os vizinhos, ao mesmo tempo em que lidava com outras responsabilidades, como a escola e o trabalho.

Há sempre uma casa privilegiada que podemos descrever bem, em geral a casa da infância ou a primeira casa dos recém-casados onde começou uma nova vida. Alguns detalhes chamam a atenção: o número de janelas que dão para a frente, as ruas eram gostosas de se ver, nem havia a preocupação de isolamento, como hoje, em que altos muros mantêm a privacidade e escondem a fachada. Então, janelas que dão para a rua são encarecidas e, naturalmente, o quintal para a criança e o porão (BOSI, 1994, p. 436)

Depois de Uvaranas, foram morar no centro de Ponta Grossa e Magnólia recorda que “*daí nós alugamos, a gente dizia o porão porque é embaixo da casa, né, entravam pela lateral e ali nós moramos alguns anos também, uns dois anos*”. O tempo que permaneceu nessa casa Magnólia associa a um acontecimento na família. Segundo ela, “*o meu irmão mais velho casou quando a gente morava ali nesse lugar, ali na Balduíno*”. Outra recordação que Magnólia

associa à casa e à família é quando “o pai da mãe faleceu né, o vô D\*, daí a mãe recebeu herança e o pai comprou casa lá em Uvaranas, perto da Igreja Bom Jesus”.

Esse momento também foi marcado por mudanças na cidade, como a ida para o centro e o retorno para o bairro de Uvaranas. Magnólia relembra as amizades com os vizinhos, os bailes e festas nos clubes Homens do Trabalho, Verde e Polonesa e comenta ainda da dificuldade em fazer amizade com os ponta-grossenses, “eles são assim, muito fechados, para receber o de fora, nós sentimos muito isso. [...] Mas depois, que, que eles nos conhecem e a gente conhece eles, são pessoas muito confiáveis, sabe”.

Ao fazer o resgate de sua história, desde a infância, Magnólia percebe também as mudanças na vida cotidiana da cidade, “a gente tem notado que a cidade tem desenvolvido muito e muito rápido. Muito e tá acontecendo tanta coisa boa, quanto coisa ruim também”. Ela percebe o aumento da violência, o receio de caminhar na rua, “e antes não era assim, não era, a gente saía aqui nessa região”. Fala sobre a importância da cidade do ponto de vista regional, mas percebe que junto com o “progresso” vêm outros problemas, como essa questão da segurança, que na sua época de faculdade, “não tinha problema”. Esse tipo de percepção também apareceu nas outras narrativas, em que há uma certa nostalgia pelos tempos idos, porque o medo é algo que acompanha a experiência cotidiana na vida urbana.

Ela também vê a mudança na sua rua, na relação com a vizinhança, as transformações do lugar. “Mas na rua mesmo, agora aqui, por volta já não tá, ali pro lado da rua, já tem algumas casas vazias, tá diminuindo essa região tá virando só comércio assim, escritórios, né, não sei...”.

Bosi (1994, p. 451) fala que:

Os velhos lamentarão a perda do muro em que se recostavam para tomar sol. Os que voltam do trabalho acharão cansativo o caminho sem a sombra do renque de árvores. A casa demolida abala os hábitos familiares e para os vizinhos que a viam há anos, aquele canto de uma ganhará uma face estranha ou adversa.

Essas lembranças de Magnólia estão associadas com sua vida adulta. Magnólia constrói sua narrativa numa linearidade que acompanha seu percurso de vida. Conta sobre sua infância e, quando relata o processo de transição para a vida adulta, os elementos comuns a essa fase aparecem: o trabalho, o casamento, os filhos. O trabalho ganha um papel central em sua narrativa, como apresentaremos a seguir.

### 8.7.2 Sobre o trabalho

*“Daí eu estudei, né, fiz aqui em Ponta Grossa, eu terminei, na época, o curso científico, aí passei no vestibular para Serviço Social e não cheguei a terminar o curso, e passei pro curso de Pedagogia, aonde eu conclui, né, sou pedagoga, e fiz uma especialização na área de educação também. E trabalhei por 30 e poucos anos na área da educação né, sou recém aposentada, praticamente faz um mês que eu aposentei oficialmente e to começando a descansar dos praticamente 50 anos de trabalho. Eu trabalhei dos 12 anos até agora, então, faz 50 anos de trabalho e que valeram muito, foi muito bom, valeu a pena mesmo” (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).*

A relação de Magnólia com o trabalho se confunde com suas experiências de infância. Há, portanto, um entrelaçamento das brincadeiras de crianças com as responsabilidades na *“sustentação da família”*. A fala acima é narrada por Magnólia logo nos primeiros momentos da narrativa. Trabalho e educação também se entrelaçam, são recordados nas dificuldades do cotidiano mas também nos momentos que valeram a pena.

Magnólia trabalhou alguns anos no comércio, mas logo se inseriu em cargos públicos. *“Trabalhei muito, trabalhei na, enquanto pedagoga, trabalhei no Colégio Borell e depois eu fui pro Núcleo de Educação. Trabalhei 13 anos, eu gostava muito do que eu fazia”*. Nesse período, ela ficou doente e *“daí eu fui convidada a sair do Núcleo, porque não produzia mais, não podia viajar, não podia dar palestra, né, aí eu fui, voltei para escola. E foi muito bom, até pouco tempo eu ainda estava na escola, como pedagoga”*.

Seu papel na escola era atuar em diferentes âmbitos pedagógicos, desde o atendimento aos professores, aos pais, aos alunos, em tudo que fosse preciso. *“Mas nosso principal atendimento era os alunos e os pais, porque assim, a questão de, de disciplina dos alunos, a gente tinha muito problema. Na comunidade ali a questão de, de droga muito forte, a violência muito forte, então tinha muito briga”*.

Nesse momento da narrativa, Magnólia traz diferentes relatos do cotidiano escolar, marcado pela violência, medo, conflitos intergeracionais, gravidez não planejada. *“Então é uma realidade assim, dura e triste”*. A dureza e a tristeza desse cotidiano que marca as escolas públicas brasileiras se consubstanciaram na fala de Magnólia. Apesar dos momentos que valeram a pena, ela relata as dificuldades e também seu papel enquanto pedagoga no processo de mediação de conflitos

*“Então a gente tinha medo, tinha medo, tinha aluno que foi armado, e a gente várias vezes que teve chamar a polícia, a gente teve que fechar a escola, né, o medo de levar*

*tiros. E agora já está bem diferente, só que o que me chama muito atenção é o seguinte, o aluno ali, quando eu digo que está muito melhor a escola é relativo, porque o aluno que realmente precisa ele foi excluído da escola. Sempre ali acontece "ah mataram o fulano, ah fulano matou alguém". Então na realidade eles não, eles não seguiram os estudos, eles não concluíram, eles foram eliminados pela escola. A escola expulsou eles, indiretamente claro. Ninguém tirou e expulsou diretamente. Mas eles abandonam e daí são esses criminosos que estão aí ou que são vítimas, né. E isso sempre me chamou atenção, porque o que mais precisa tá sendo expulso e a gente conhecia, lidava com eles ali desde o sexto ano, atendendo e brigando, e conversando, e incentivando, e apoiando daí, né, não tem fim, e a gente sabe o que foi, o menino morreu, mataram. Então isso é uma questão muito importante que sempre me tocou e quando eu tava dentro da escola, tentava alguma coisa, mas não adiantou muito, né, isso que eu acho muito triste sabe, essa, essa realidade da expulsão do aluno, da criança ali. Mas a gente trabalhava bastante com os pais assim, e depois cada situação, cada realidade..." (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).*

Os espaços do trabalho, por vezes, são os lugares que permanecemos por mais tempo em nossas vidas, mais até que o espaço da casa. As experiências vivenciadas nesses lugares são baseadas na formalidade do cotidiano, nas regras, nas normas, em hierarquias e em outros elementos que os estruturam. No entanto, sabemos que a vida cotidiana do trabalho não se restringe apenas a esse espaço, porque levamos para outros contextos a carga de trabalho, inclusive as experiências emocionais que tecemos nesses lugares, de intersubjetividades que envolvem tensões, conflitos, trocas e diálogos. Sobre isso, uma questão narrada por Magnólia sobre o trabalho é como essa rotina afetou sua saúde. As espacialidades criadas em torno do trabalho são também conformadas por diferentes experiências emocionais, que vão afetar diretamente no nosso corpo biológico.

*"E, mais eu associei a minha situação de, de saúde ao estresse no trabalho, que eu desenvolvia no núcleo de educação. Porque foi um período muito difícil, porque mudou chefia e a gente era muito assim, é, não era cobrado, era responsabilizado pelas coisas que ele não concordava, sabe? E aquilo acabou gerando, pra mim, eu sempre digo, foi condição de sair; porque eu fiquei doente {risos}, pode ser besteira minha, mas ali foi muito tenso e a partir dali eu comecei a ter problemas de saúde e que complicou com o falecimento do pai, que fazem 18 anos né. E daí com o falecimento do pai, que apareceu diabetes, então assim..." (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).*

Magnólia fala das dificuldades em atuar como pedagoga, porque faltava tempo para e acompanhar o “trabalho com os professores”, “vistar os livros de chamadas”. Magnólia mostra uma certa frustração em deixar para segundo plano o atendimento aos professores “porque primeiro tem que atender a mãe que chegou, o pai, o aluno que brigou, professor que tá ali brigando com o aluno, tem que mediar. Essa frustração de Magnólia com relação ao seu espaço

de trabalho, seu papel enquanto pedagoga e outros problemas relativos ao espaço escolar são retratados na seguinte fala:

*“Mas nosso principal atendimento era os alunos e os pais, porque assim, a questão de, de disciplina dos alunos, a gente tinha muito problema. Na comunidade ali a questão de, de droga muito forte, a violência muito forte, então tinha muito briga. E eu lembro que quando eu entrei era muito pior, muito, muito, muito. Tinha as gangues que vinham na frente da escola para pegar os alunos que estavam lá, a oposição, é a gangue que eles chamavam. Tinha os que tavam dentro da escola e os que tavam pra fora tentando pegar” (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).*

Medo, insegurança e frustração marcam a fala de Magnólia quando ela relata sua experiência no espaço escolar. Há também um sentimento de impotência frente as inúmeras dificuldades que fazem parte do cotidiano das escolas públicas brasileiras. Magnólia aponta esses sentimentos vivenciados no dia a dia escolar como parte dos problemas de saúde que se repercutem em sua vida, sendo o papel da Igreja importante para essa questão.

O sentimento de frustração com relação ao espaço e à gestão escolar aparecem porque Magnólia se vê como parte desses problemas, ao mesmo tempo em que toda a estrutura dificulta a resolução desses problemas. Sobre isso, ela relata:

*“E agora já está bem diferente, só que o que me chama muito atenção é o seguinte, o aluno ali, quando eu digo que está muito melhor a escola é relativo, porque o aluno que realmente precisa ele foi excluído da escola. Sempre ali acontece ‘ah mataram o fulano, ah fulano matou alguém’. Então na realidade eles não, eles não seguiram os estudos, eles não concluíram, eles foram eliminados pela escola. A escola expulsou eles, indiretamente claro. Ninguém tirou e expulsou diretamente. Mas eles abandonam e daí são esses criminosos que estão aí ou que são vítimas, né. E isso sempre me chamou atenção, porque o que mais precisa tá sendo expulso e a gente conhecia, lidava com eles ali desde o sexto ano, atendendo e brigando, e conversando, e incentivando, e apoiando, daí, né, não tem fim, e a gente sabe o que foi, o menino morreu, mataram. Então isso é uma questão muito importante que sempre me tocou e quando eu tava dentro da escola, tentava alguma coisa, mas não adiantou muito, né, isso que eu acho muito triste sabe, essa, essa realidade da expulsão do aluno, da criança ali (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).*

Essa situação de dureza da realidade do espaço escolar ela percebe na sua atuação como pedagoga, porque seu papel era mediar conflitos, de contextos de violência, desigualdades sociais, famílias desestruturadas. Ela fala que *“Então a parte pedagógica mesmo às vezes não dava tempo para atender. E daí, complicadinho”*.

Magnólia nos apresenta sua experiência de vida relacionada ao trabalho dentro desse contexto “*complicadinho*”, de dificuldades que não se restringem apenas às suas experiências, mas que são a regra da escola pública brasileira. A Igreja entra em cena na sua narrativa quando Magnólia vê na experiência religiosa uma forma de criar forças para lidar com esse cotidiano duro, triste e complicado.

### 8.7.3 Sobre a Igreja

*“Eu acho assim que não depende da gente tá lá diariamente. Acho que o mais importante é a vivência da gente fora da igreja né. Então eu vou nos cultos, assim quando eu tenho tempo faço alguma dedicação lá, mas não sou muito de tá lá todo dia assim. Eu sou mais reservada, me considero assim mais na minha”* (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).

A experiência religiosa é algo que está presente em toda a narrativa, desde as memórias de infância, até a vida adulta. Magnólia entende que essa experiência não se restringe ao espaço da igreja, mas percebe que a vivência cotidiana é mais importante no que diz respeito à experiência religiosa. Ela comenta que “*gente sempre foi muito católico, minha família, o pai, a mãe, participavam de concílio, e eu, meu irmão mais velho, grupo da juventude, na Igreja, participava ativamente*”. No entanto, depois da ida para Ponta Grossa,

*“[...] eu comecei a sentir umas coisas diferente, assim, me sentia muito mal, aí comecei a achar que estava doente, né, e fui no médico, e fazia exames, não tinha nada. Até que eu comecei a frequentar um centro espírita. Daí eu frequentava lá na guarda-mirim. Assim, fomos estudando, lendo, frequentando, batendo a cabeças, sofrendo, e remédio, não dava certo, até que a gente foi assim, assim aprendendo a lidar com a situação. E aí nós frequentava o centro espírita, depois de muito tempo. Até que nós conhecemos o Johrei”* (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).

A libertação de suas máculas — as doenças — é um dos significados da religião na vida de Magnólia. A questão do sofrimento, das dores, das máculas, é apontada por Meishu-Sama e os messiânicos colocam essa questão como central para dar sentido a sua fé na Igreja, nos preceitos e nas mudanças que acontecem em suas vidas quando dedicam à Igreja. Para alcançar a felicidade é preciso a purificação do espírito, tanto na vida material quanto imaterial. O Johrei torna-se um elemento fundamental para a purificação e elevação espiritual, assim como a Agricultura Natural e a apreciação do Belo. Sobre isso, Meishu-Sama diz que

Enquanto houver máculas no espírito, a ação purificadora persistirá; diminuí-las, é condição essencial para melhorar o destino. O ato purificador é dispensado quando atingimos certo grau de purificação; então a desgraça se transforma em felicidade. Sendo esta a verdade, a boa sorte não espera de braços cruzados, mas purificando (MEISHU-SAMA, 2007a, p. 42).

O Johrei foi apresentado pela irmã de Magnólia, que, quando foi casar, ficou sabendo dos arranjos florais — a *Ikebana Sanguetsu*. Sua irmã quis conhecer os arranjos e então ficou sabendo do Johrei. Ela começou a frequentar o Johrei e através dela a família também começou a frequentar, incluindo Magnólia. “*E gostamos, nós nos identificamos com o Johrei, né, e daí a gente conseguiu assim, se identificar muito, participar, né, e a gente ia para São Paulo conhecer o Solo Sagrado, fomos várias vezes e até que eu me tornei membro, né [...]*”.

Magnólia comenta que se tornou membra da Igreja Messiânica Mundial em 2001 e ela afirma que gosta muito da filosofia messiânica, porque “*atende as necessidades da gente*”.

*“Ela é muito clara e simples, no meu entendimento de filosofia. Porque tem os ensinamentos, né, que orientam a gente e não é, uma coisa que não tem são os mistérios que a Igreja Católica tem muito mistério, né. Eu já não, não gostava muito assim, por causa dos mistérios. E a messiânica eu entendo que é, como se fosse uma evolução do espiritualismo, sabe? Porque ela também acredita na reencarnação, é cultuado os antepassados né, então assim, eu acho, é como, isso sou eu que falo no meu entendimento, não estudei nada sobre isso. A base, o catolicismo foi muito bom para nós, muito bom, eu não descarto. Mas que tem os mistérios e daí vem o espiritismo, que já foi mais no nível, porque nos ajuda muito, para mim ajuda e agora a messiânica, né, que nos orienta. Então, a gente parece que, com o tempo, a gente consegue compreender um pouco mais as coisas, a evolução das coisas, o conhecimento, e isso vai ajudando a gente a viver, a compreender e a viver. E o Johrei é uma coisa assim, fundamental, que é a transmissão de energia, sabe?”* (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).

Essa fala de Magnólia também foi apontada pelos outros membros da Igreja. O fato de Igreja Messiânica não ter os “mistérios” mostra-se como um ponto relevante para os membros se sentirem como parte da comunidade religiosa, porque não há segredos ou temores. Sobre isso, Meishu-Sama aponta que:

No campo religioso também existem religiões que têm sabor e as que não o têm. Pode parecer estranho, mas há religiões que despertam verdadeiro pavor. Nelas os adeptos vivem sob o constante temor das divindades, aprisionados pelos dogmas, não gozam da menor Liberdade. A esse tipo de fé eu denomino “fé infernal” (MEISHU-SAMA, 2007a, p. 50).

Pensando na tríade da Igreja Messiânica, Magnólia relata sobre o uso do Johrei no dia a dia e que gosta de fazer nas pessoas, nas plantas. “*Eu chego até a sonhar que tô fazendo o*



*Johrei nas coisas assim, sabe, faz bem pra gente*”. Magnólia comenta ainda sobre o cultivo do belo, presente nos ensinamentos e na filosofia messiânica, que segundo ela “*é a harmonia, é a limpeza, é a ordem, é a beleza, as flores, então uma das colunas, né, que é o belo, é, é fantástico*”. Com relação à agricultura natural, ela vê dificuldades em seguir esse preceito no seu cotidiano, pela falta de acesso aos produtos e pelo preço dos alimentos naturais, que são mais caros, “*então a gente compra tudo industrializado, come tudo isso e a gente tem consciência que não faz bem pra gente, mas é o que a gente tem e é o que a gente pode pagar, porque né, a agricultura natural já é bem mais cara, daí família grande já é complicado, né*”.

Nesse sentido, retomamos nossa interpretação das formas simbólicas, que inclui a religião. Sobre isso, Gil Filho (2016, p. 70) afirma que “A 'forma' é a chave pela qual é possível acessar o sentimento religioso e a unidade do pensamento religioso. Pois atividade simbólica em si se mantém íntegra a despeito da imensa diversidade das práticas religiosas”. Magnólia narra diferentes práticas religiosas relacionadas aos preceitos messiânicos, sendo que essas práticas constituem seu sentimento religioso de fé. Suas práticas religiosas são imbuídas de intencionalidade, de significações e sentidos, portanto fazem parte de uma realidade significativa. Quando aponta a dificuldade em seguir os preceitos da Agricultura Natural, nota-se uma frustração, porque ela percebe que essa situação não condiz com a orientação de Meishu-Sama.

Sua experiência com o Johrei e os preceitos messiânicos se consolidaram já na vida adulta e se relaciona também com conflitos, problemas e outras angústias que Magnólia experienciou. “*E isso é uma prática assim, da vida da gente, sempre, também ajuda muito. E como a gente não usa a Bíblia, agora usa os ensinamentos de Meishu-Sama. Sempre tem umas oraçãozinha no domingo, uma reflexão*”.

Magnólia comenta, ainda, sobre sua experiência no Solo Sagrado, na cidade de Guarapiranga — SP, que visitou pelo menos cinco vezes. Ela fala da importância de visitar esse lugar, de orar pelos antepassados. Ressalta a beleza do lugar, “*o templo é todo aberto assim, mas aqueles jardins são muito bonitos, fazem muito bem para gente*”.

*“Nas primeiras vezes a gente foi, eu fui assim, mas a gente não sabia direito como que era, daí que a gente conheceu. E agora a gente vai como se fosse beber água na fonte, né? Pra receber a oração, para participar do culto, para se fortalecer, sabe? Essas orações que a gente vai lá, esses cultos. É muito importante, porque a gente volta assim, renovada, fortalecido mesmo, como diz. Então sempre que é possível eu vou para carregar as baterias, porque eu acho assim que a gente tem que tá recarregando sempre, não adianta é, você falar, falar, falar e não sei abastecer”* (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).

Sobre a relação da Igreja Messiânica com os antepassados, Magnólia fala sobre a questão da morte e dos rituais que são realizados pelos messiânicos quando algum membro falece. Seu entendimento sobre esse processo está diretamente ligado à sua experiência narrada, porque seus antepassados foram rememorados nas experiências da infância, da vida adulta e nos dias de hoje.

Magnólia diz que quando ocorre a morte o espírito retorna ao mundo espiritual. *“Segundo os messiânicos, o espírito leva 50 dias para ele se encontrar e entender que ele morreu, né. E por isso que eles recomendam que durante 50 dias não se mexa no [corpo]”*. De acordo com ela, o espírito, nesses primeiros dias, não sabe que faleceu. *“E então ele tem 50 dias para ele entender o que se passou, o que tá acontecendo, tudo, para ele poder compreender e deixar a casa, a família, tudo”*.

Cassirer aponta que frequentemente o mito e a religião são apontados como produtos do medo. Para o filósofo, o mais relevante na vida religiosa do ser simbólico não é o "fato" do medo, mas a "metamorfose" do medo. Essas formas simbólicas possibilitam confrontar um dos maiores problemas da humanidade: o problema da morte.

O medo é um instinto biológico universal. Não poderá nunca ser completamente vencido ou suprimido, mas pode mudar de forma. O mito está cheio das mais terríveis visões e das mais violentas emoções. Mas com o mito o homem começa a aprender a uma nova e estranha arte: a arte de exprimir, e isso significa organizar, os seus instintos mais profundamente enraizados, as suas esperanças e temores (CASSIRER, 2003 [1946], p. 69).

Na análise simbólica sobre a morte na experiência mítica e religiosa os ritos são parte da renovação cíclica da vida e morte, conformadas simbolicamente dentro de uma dinâmica coletiva. Sobre isso, Gil Filho (2014, p. 140) afirma que *“No mundo mítico, de caráter perceptual, a morte aparece de maneira simpatética onde os princípios de causalidade não são aceitos como tais pois as relações são regidas por uma atmosfera emocional”*. Ligada ao pensamento mítico e à religião, há um campo de emoções intuídas e transformadas em significado, permitindo à Magnólia compreender sua vida e sua relação com mundo.

A morte conformada simbolicamente pela religião constrói um mundo de significados em uma espacialidade de representações. Neste âmbito representativo a morte rompe os limites de sua realidade concreta imediata e é ressignificada. As representações religiosas da morte em seu efeito de sentido para os vivos galvaniza o próprio mundo da religião. Portanto o mundo dos mortos existe de e para os vivos não se esgota em si próprio; quando falamos da morte estamos enunciando os significados da vida (GIL FILHO, 2014, p. 141).

Os rituais relacionados à morte fazem parte do mundo expressivo imediato e o mundo da representatividade. Nas narrativas de pessoas idosas, a morte é um fenômeno cada vez mais presente e mais próximo. Olha-se para o futuro e a morte torna-se cada dia mais inevitável. Assim, a vida também ganha outro significado. O tempo é curto, a vida é grande e há muito o que aprender e compartilhar.

Magnólia compartilha em sua narrativa as experiências da morte e os rituais messiânicos. Ela afirma que ao longo do período de 50 dias em que o espírito necessita para saber de sua morte, são feitas orações a cada 10 dias e é *“colocado o espírito numa caixinha assim, é uma simbologia, né, eles pegam o nome da pessoa que faleceu, coloca ali naquela caixinha”*.

*“Mas é muita cerimônia sabe, é muito detalhe assim, bem diferente que a gente tá acostumado no catolicismo assim, sabe. Cerimônias muito bonitas, bem diferentes. E o espírito daí reencarna, mesma coisa do espiritismo. Daí depois, os antepassados, nós temos que rezar para os nossos antepassados, dedicar e principalmente agradecer os nossos antepassados. Eles trabalham muito nessa questão que, se o antepassado, se você está doente, pode ser que o teu antepassado tá com você e tá manifestado essa doença. Então você cura, pede para Deus curar a doença, você trata, você resolve, para que os teus filhos não tenham isso. Então você tem que encerrar aqui essa doença, vamos supor, né, é tua função você se curar, tudo, para que não dê continuidade esse problema de saúde, isso é muito forte, bem significativo dentro do Johrei. Isso o Johrei, né, faz isso, procura resolver, a curar as pessoas no mundo espiritual, depois no corpo físico. Isso é bem forte. Eu gosto muito do Johrei sabe, por causa disso, então a gente, um pouquinho que seja, uma gotinha de nada, mas tá tentando né, ajudar os nossos antepassados”* (MAGNÓLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 25 DE ABRIL DE 2018).

Sobre isso, Cassirer (2012 [1944], p. 144) fala sobre “Os ritos fúnebres que encontramos em todas as partes do mundo tendem para o mesmo ponto. O medo da morte é sem dúvida um dos instintos humanos mais gerais e mais profundamente enraizados”. Magnólia finaliza sua narrativa nos trazendo o relato sobre a morte, com base na sua experiência enquanto messiânica. Como apontamos, há uma temporalidade linear que marca sua narrativa: a infância (e as brincadeiras, família, as mudanças, as dificuldades), a vida adulta (o trabalho, a família, as doenças, a Igreja e as dificuldades), e a morte (a experiência religiosa, os rituais e o devir).

Magnólia nos convida para retornar e fala *“É que o que eu vou lembrando eu vou falando, né, então não sei, acho que... [pausa]. Acho que é isso, né. [Fico à disposição, se a senhora quiser falar]. Mas acho que eu já falei de tudo, né, que eu lembro”*. Algumas coisas Magnólia não quer lembrar e falar.

8.8. SEXTA NARRATIVA — CAMÉLIA: “MAS QUANDO EU ARRANJO ELA COM O MEU SENTIMENTO, QUE EU DOU VIDA PARA ELA, ELA MUDA A SUA FORMA E ELA MOSTRA MUITO MAIS A SUA BELEZA”.

*E daí, a vida foi passando, a gente foi crescendo, a gente levando aquela vida, é bastante triste, tenho uns momentos que eu não gosto muito de, de recordar; mas é bom falar; porque a gente hoje a gente tem tudo que precisa e a gente ainda reclama, não agradece né. Então hoje eu posso dizer assim, que eu me encontro no paraíso com o que tenho, não tenho tudo que quero, mas tenho tudo que preciso. Mas naquele tempo não* (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).

A beleza da vida, para Camélia, está na sua relação com a arte, na vivificação floral, possibilitada por sua experiência religiosa. Mas nem sempre foi assim, porque a vida teve seus momentos tristes, que ela não gosta de recordar. De fala mansa, Camélia construiu sua narrativa sobre sua experiência de vida de forma séria, com poucos sorrisos e muitas reflexões. A fala acima reflete sua experiência emocional na infância, em que as dificuldades foram narradas não só com relação à infraestrutura de onde morava, mas também dos conflitos entre o pai e a mãe.

Camélia (com)partilhou sua história de vida nas dependências da Igreja Messiânica Mundial — Johrei Center, na cidade de Ponta Grossa — PR. Nosso contato inicial foi num dos cultos de agradecimento da Igreja, em que pudemos conhecer o seu trabalho com a arte da *Ikebana Sanguetsu*.

A emoção, enquanto ação, é fruto do sentido que as pessoas dão à sua experiência vivida. Ao longo dos seus 65 anos de vida, Camélia compartilha a experiência afetiva e relacional de suas vivências cotidianas, com sua família — mãe, pai, irmãs, marido e filhos —, com a Igreja Messiânica — através do Johrei, da arte, do sentimento religioso —, que são os principais pilares que norteiam sua narrativa. Camélia olha seu passado, de dificuldades, conflitos e luta, com os olhos do presente, num contexto em que ela tem “*tudo que precisa*”, sendo a gratidão pela sua atual condição de vida como fruto também, da sua experiência religiosa enquanto messiânica.

É preciso entender o que a fala significa, isto é, o que a narrativa de Camélia representa para entender o significado do seu universo. A linguagem, no universo simbólico, tem uma função e valor mitológico, metafísico e pragmático, portanto, é parte de uma estrutura de pensamento (CASSIRER, 2012 [1944]).

Já nos primeiros minutos de sua fala, Camélia nos apresenta os elementos que nortearão toda a sua narrativa: a infância, a família, a Igreja e a *Ikebana Sanguetsu*. Nesse sentido, essas

serão as categorias a qual nossa análise se desdobrará, em que o espaço vivenciado por Camélia está diretamente ligado a essas categorias.

O espaço vivenciado de Camélia constitui como uma fonte de autoconhecimento, portanto, as espacialidades construídas a faz refletir as coisas do mundo e pensar a realidade, do presente e do passado, plasmados pelo universo simbólico. Na sua narrativa, arte, história, linguagem, mito e religião dão forma para suas experiências, que em si mesma, já possui um dado sensível com significado. Os significados são suas experiências emocionais, no tempo e no espaço, e constituem o “ser” Camélia.

#### 8.8.1 Sobre a infância e a família

*“Bom, assim, que a minha vida ela foi, bem difícil, é, desde mocinha, desde que eu me conheço, assim, entendendo as coisas né, a gente teve uma vida, pelo menos financeiramente, com bastante dificuldade” (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).*

O retrato da infância e da relação com a família, é sintetizada nessa fala de Camélia. Em termos de bens materiais, Camélia diz que a infância foi bem difícil. *“Então assim, é, a gente morava numa casa de madeira, não tinha água encanada naquele tempo, queimávamos, usávamos cepilho, aquele fogão de lenha né, porque nem lenha a gente não tinha, era cepilho [...]”*. É notável nesse momento da narrativa uma expressão de tristeza no relato. Camélia conta detalhes das dificuldades: *“Pra você ter uma ideia, a gente usava água de poço, falei não tinha água encanada e a água era salobra, muito ruim pra tomar, e por ser salobra, caia lesma[...]”*. Nessa fala, Camélia nos faz refletir sobre esse contexto: *“Você imagine a gente ter que pescar as lesmas e depois ter que usar aquela água, não tinha outra alternativa, tinha que ser assim”*.

Na Vila Rio Branco, em Ponta Grossa — PR, onde morava, não havia asfalto. Camélia foi morar na vila quando tinha quatro anos, permanecendo por 25 anos. *“Então, a casa quase caiu em cima da gente né, daí que minha mãe, quando a gente passou pra casa lá, para o espaço do meu avô, onde ele nos deu o terreno que ela construiu a casa, então aí, como eu falei, tudo já tinha ficado melhor, né”*.

As dificuldades da infância também se relacionam com a vida familiar. A mãe era costureira e o pai fazia trabalhos de encadernação. Há uma relação de conflito entre eles, que se estendia para todo o contexto familiar. Camélia fala pouco sobre o pai, que segundo ela *“ele era muito inteligente, mas não soube aproveitar a inteligência dele. E, a minha mãe é que,*

*realmente trabalhava para poder nos manter. E minha mãe trabalhando em cima da máquina dia e noite. E também tinha uns, uns desencontros com o meu pai”.*

Ela afirma ainda que *“Então ele, assim, como pai mesmo, ele não teve assim aquela responsabilidade, né, é, 100% de pai, mas eu tenho muita gratidão por ele, que eu sinto, meu pai, graças a ele, eu hoje estou aqui, senão né, senão não estaria”.*

As dificuldades de Camélia em casa se agravavam com os “desencontros” entre o pai e a mãe, que culminaram na separação e na mudança para Curitiba. *“A minha mãe e meu pai não se acertavam muito no relacionamento, então tinha muito conflito com os dois, não com a gente, com as filhas é, a gente nunca teve assim, problema com ele, mas o problema era a gente ver o pai e a mãe brigando, eternamente”.*

“A figura paterna é alvo de uma apreensão de traços espirituais, não físicos, também, como acontece com a figura materna. Creio que isso se dê pela presença mais concreta da mãe na vida do lar, onde o contato corporal mãe-criança constitui as primeiras relações afetivas” (BOSI, 1994, p. 428-429). Essa reflexão de Bosi (1994) dialoga com o relato de Camélia, que tem na figura materna, um centro de referência e a casa materna, um centro de significado.

Essa questão da casa materna, segundo Bosi (1994) é uma presença constante nas autobiografias, porque embora nem sempre tenha sido conhecida, é aquela em que vivemos os momentos mais significativos da infância. “Ela é o centro geométrico do mundo, a cidade cresce a partir dela, em todas as direções. Fixamos a casa com as dimensões que ela teve para nós e causa espanto a redução que sofre quando vamos revê-la com os olhos de adulto” (BOSI, 1994, p. 435).

A casa, como centro geométrico, é território próximo e familiar, que depende da relação interna da casa. O relato de Camélia sobre os conflitos em casa, se apresentam também no momento de relato, com um sentimento de tristeza. A casa é o lugar para se sentir segura, em repouso, em paz, um retorno à mesma. Nos relatos da infância, a casa, na vida de Camélia, é um lugar de dificuldades materiais e imateriais, concretas e simbólicas.

*“E aí, nesse contexto, a minha mãe resolveu de morar em Curitiba. Por causa dos conflitos que tinha com o meu pai. E aí acabamos indo eu, ela e as minhas duas irmãs, fomos para Curitiba, e lá nós ficamos por um tempo de 6 meses somente. E meu pai ficou aqui. Deixamos ele na casa e fomos. Aí lá, foi onde eu conheci a Igreja Messiânica que a gente começou a frequentar e foi onde a vida mudou. Por que a gente começou assim a ter uma outra visão da vida, dos sentimentos, da gratidão pelas coisas, né” (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).*

Nessa narrativa, Camélia coloca sua experiência religiosa como central para a mudança em sua vida e de sua família. O significado do sentimento de gratidão é dado pelos ensinamentos messiânicos. O contato da família com a Igreja Messiânica se deu com a mudança para Curitiba, em função dos conflitos com o pai. Depois da permanência por seis meses em Curitiba e de ter o conhecimento da filosofia messiânica, Camélia, a mãe e as irmãs retornaram para Ponta Grossa. *“Então quando a gente voltou embora, já foi num nível diferente, porque nós saímos daquela casa onde nós estávamos morando e fomos praticamente para a nossa casa mesmo, que era, era um terreno, era a casa do meu avô”*.

Construída uma casa com muita dificuldade, a vida da família foi mudando, em comparação ao que era antes de irem para Curitiba. Essa mudança, na fala de Camélia, se associa significativamente com a vivência na Igreja. A mãe também havia mudado, porque segunda Camélia, sua mãe era uma *“pessoa que chorava bastante”*. A experiência religiosa na Igreja Messiânica mostra uma unidade de pensamento e configura a necessidade de uma crença comum — a fé. Percebe-se, na fala de Camélia, que a fé é o que faz ver a mudança em sua mãe. *“E ela também já não chorava mais, né. Aí quando passou uns cinco anos assim, mais ou menos, que eu olhei para trás, aí eu percebi como a nossa vida havia mudado”*.

Como forma simbólica, a religião dá sentido e significado aos praticantes, em que um elo emocional com a comunidade religiosa, com os espaços sagrados, com os ritos religiosos, é fundamental para possibilitar a coesão, isto é, a unidade, do pensamento religioso. Aqui também, a experiência religiosa se relaciona com a intersubjetividade, com a relação do eu com o Outro, que compartilha o mesmo sentimento religioso e possibilita que a religião, enquanto forma simbólica, possa ser entendida como modalidades de conhecimento, compreensão do mundo e uma experiência do mundo da cultura.

A relação que Camélia estabelece com sua família se modifica, quando a religião lhe fornece as bases de conformação do seu mundo. Quando Meishu-Sama diz que a forma de alcançar a felicidade é lutar pelo bem-estar do próximo e dar alegria às pessoas, coloca em questão as relações intersubjetivas, porque a felicidade de Camélia depende, também, de fazer sua família feliz. Purificando-se espiritualmente e fisicamente, os membros que entram na Igreja Messiânica, para Meishu-Sama, libertam-se dos conflitos e experienciam a felicidade. Aqui, podemos entender que esse relato de Camélia se configura como um relato de experiência de fé, que exploraremos com maior profundidade em outro momento da discussão.

Ainda sobre a família, Camélia ressignifica essa experiência, porque acredita que:



*“Cada um tem seu jeito né, na verdade a gente nasce na família que deveria nascer, não tem jeito, a gente não escapa disso, né. Então eu acho que essa parte da minha infância, ela teve, hoje eu agradeço, porque eu vivenciei muitas coisas boas da época. Até sobre a parte da alimentação mesmo, que hoje em dia nós ingerimos tudo com muito agrotóxico, naquela época eles não existiam, né. E, os alimentos eram bem naturais. E, então assim, nós tivemos, eu tive permissão de viver essa fase, né”* (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).

Ela entende que, enquanto messiânica, a relação com a sua família se relaciona com a permissão de compartilharem esse elo. Camélia vê que essa permissão se estende para outras questões da sua vida, como a alimentação, também uma das bases dos preceitos messiânicos. A purificação e elevação espiritual, para os messiânicos, se dá também com a eliminação de toxinas, venenos e outras máculas. Meishu-Sama fala sobre o poder do espírito do fogo para eliminar as condições errôneas.

Ao falar sobre a família, Camélia foca no passado, falando significativamente sobre a relação com os pais e as irmãs, falando pouco sobre sua relação no presente com família que construiu. Ela fala daquela fase como uma fase que lhe foi permitida viver. Dessa fase, ela relembra as reuniões após a janta para ouvir a novela das oito, pela primeira vez que viu TV, uma época que ela considera *“áurea da vida”*. Com saudade, diz que:

*“Aí que tempo bom né, olhando hoje, vendo hoje, nós temos tudo, tecnologia nos oferece tudo, até demais. Mas aquela época primária, era muito boa, sabe, em relação a essa de hoje. Não tinha violência, você podia andar na rua, de madrugada, tranquilamente, que não tinha problema”* (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).

Camélia, assim como em algumas outras narrativas, rememora o passado de forma nostálgica e essa rememoração, faz parte de um elo emocional significativo, é um olhar consciente e atento ao passado, em que *“a memória é fuga, arte, lazer, contemplação. É o momento em que as águas se separam com maior nitidez”* (BOSI, 1994, p. 60).

Com uma expressão nostálgica, afirma que, *“Mas, no contexto de ter uma infância, assim, é aquela coisa, aquela coisa de criança poder brincar, é, de ter amigos, sabe, foi bem, foi ótima né. Então eu observo que hoje as crianças não têm aquilo que eu de repente vivenciei”*. Essas vivências que Camélia fala sobre a infância são as brincadeiras de roda, na terra, a invenção dos brinquedos, são as roupas confeccionadas pela mãe, que comprava os tecidos e confeccionava as roupas, os calçados, que *“não tinha essa diversidade que tem hoje, calçados que lembro que é nós usávamos um sapato colegial, porque durava o ano inteiro, e que eu odiava aquele sapato, eu tinha as perninhas muito finas, e o sapato era gigante no pé”*.

*“Então foi, uma época assim, de dificuldades, mas foi uma época bem áurea da vida, né, em comparação com os dias atuais em que nós estamos vivendo, que nós temos tudo hoje, mas não se tem aquela alegria que tinha anteriormente, né. Então, feliz quem, da minha época, conseguiu chegar até, digamos assim, até a idade que eu tenho hoje, 65 anos, né, que pôde vivenciar, tem muita gente que não vivenciou isso, nem imagina, né. As casas, as vilas eram bem pouquinhos vilas que tinha. Os meios de transporte, carros, as pessoas, dava para contar os carros que, que, que tinha na cidade. Andei muito de carroça, porque meu avô tinha carroça, puxada né, pelos cavalos, então a gente andava bastante de carroça. As pessoas, também, não eram tantas, a gente conhecia todas, de vista. É, tinha amizade com todas as pessoas, hoje já é impossível isso, assim, vai passando rápido, as coisas vão acontecendo tão rápido, que quando você percebe, mudou tudo. Então hoje a gente anda pela cidade, por aí, você viu mil rostos diferentes, todo dia, não conta as mesmas pessoas que todo dia que a gente encontrava. Todo o dia são pessoas diferentes que a gente está encontrando. Então é bem interessante isso” (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).*

A entrega de Camélia de sua história de vida nos permite refletir sobre a alteridade, o confronto, o conflito, o enfrentamento, elementos que fazem parte da vida cotidiana e das relações humanas. A Geografia das Emoções também deve se atentar às dores, às tristezas, às adversidades. Em todas as narrativas dos pioneiros, esses elementos estiveram presentes. Inclusive, essas narrativas conectam esses elementos à experiência religiosa, isto é, as transformações que tiveram em suas vidas a partir de uma outra perspectiva sobre ela. Sobre isso, Bosi (1994, p. 78) diz “Quantas relações humanas são pobres e banais porque deixamos que o outro se expresse de modo repetitivo e porque nos desviamos das áreas de atrito, dos pontos vitais, de tudo o que em nosso confronto pudesse causar o crescimento e a dor”.

O espírito, nos termos de Cassirer (2011 [1929]), guarda as coisas passadas e as mantém presentes em si. A memória serve como um lugar para guardar essas coisas, ao mesmo tempo que funciona como uma ponte, uma mediação, entre o que passou e o que se quer lembrar. As dores, as frustrações, os desapontamentos, as tristezas estão guardadas e é comum não quereremos lembrar delas. Nas narrativas desses pioneiros, no entanto, essa rememoração é necessária porque dá sentido e significado para suas práticas enquanto messiânicos. Eles olham para essas coisas passadas como elementos necessários para a trajetória que seguiram e para entender quem são hoje. Sem exceção, todos os pioneiros contaram fatos que estão guardados no “lado que não se quer lembrar” e que, assim como o silêncio, dizem muito sobre suas experiências no hoje.

Camélia, ao refazer sua experiência através da narrativa, fala sobre a necessidade do sentimento de amor, que para ela, deve se dar no relacionamento das pessoas que convivem

conosco no nosso dia a dia. Para Camélia, esse sentimento *“já começa dentro da nossa própria família, né. Então, o maior aprendizado das coisas está dentro de nosso ambiente familiar”*. É preciso, *“esse olhar diferente que nós temos que ter no nosso dia a dia, para que as coisas possam acontecer da forma que a gente está desejando, né”*. Esse olhar diferente, nesse sentido, é o sentimento de amor, que é um esforço diário, mas que para Camélia, é o que faz diferença. *“Então, é sempre bom a gente fazer uma reflexão no final do dia, o que foi que eu aprendi hoje, o que foi que eu pude praticar hoje, né? Fazer essa reflexão, então a gente pode ser uma pessoa diferente, fazer a diferença, né”*.

A forma como Camélia fala sobre a vida dialoga com os preceitos messiânicos, como já comentado. Gozar a vida construtivamente e a alegria de fazer o bem, despertam no ser humano, sua verdadeira natureza, na visão de Meishu-Sama (2006). Para o Mestre, ao estabelecer dentro de si um estado de espírito celestial e feliz, isso se refletirá, também, na família. Camélia, ao relatar sobre sua experiência como messiânica, menciona a vida doméstica e o cuidado dos filhos sempre foram conjuntamente com a dedicação na unidade religiosa da Igreja Messiânica, cujo tema será explorado mais profundamente a seguir.

### 8.8.2 Sobre a Igreja

*“Mas sempre me dedicando aqui na unidade religiosa, aí eu conheci a arte da Ikebana, eu fiquei assim, desesperada, aliás, já havia conhecido a arte da Ikebana, só que como as aulas, isso era tudo em Curitiba, na época assim da vida, de casada, não ter mudado a vida financeira muito, ainda não tinha condições de eu ir para Curitiba fazer as aulas. Então, quando melhorou a vida financeira e que eu sai do trabalho para ficar somente em casa, porque não tinha necessidade na época, de trabalhar fora, daí eu fui fazer lá em Curitiba. Então foram 5 anos de curso. Aí indo duas vezes, nós tínhamos aula duas vezes por mês. Então, aí nesse espaço de tempo que eu me tornei professora da arte de Ikebana, concretizei né, sou um braço da academia, e até hoje a gente vem desenvolvendo, então o meu foco é trabalhar com a flor, porque aí eu fui, me aprimorando né, me aprimorando, e aliás a gente tá sempre em aprimoramento, não só pela parte do trabalho, mas a arte do ikebana na verdade é, assim, uma arte que visa, através dela, melhorar o sentimento do homem, melhorar a vida do homem”* (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).

Sua experiência religiosa como messiânica foi o grande foco de sua narrativa. Isso porque, além do lado espiritual, Camélia está envolvida diretamente com a perspectiva da arte na Igreja. Entendemos que a religião é algo tão relevante na vida de Camélia, porque a terceira frase que ela fala, ao iniciar a narrativa de sua vida, é que ela passou por *“vários momentos, mas nesse momento mesmo, meu desempenho é como florista, decoradora. Sou professora*

*também da Academia Sanguetsu, da arte da Ikebana, a qual me identifico bastante. É nesses termos que a gente vai trabalhando e desenvolvendo a vida*". A primeira delas foi se identificando e a segunda foi falando sobre sua família.

De família católica, o primeiro contato de Camélia com a Igreja Messiânica se deu, inicialmente, por conta de uma tia que já era messiânica. Segundo ela *"E essa minha tia, ela já era membro da igreja, então ela falava assim pra minha mãe [...] nós morávamos perto, ela dizia assim 'vai lá na igreja, receber oração'. Ela não falava Johrei, 'receber oração que é bom'"*. Camélia disse que ia com a irmã caçula e que às vezes demorava quase uma hora para ser atendida, porque precisava pegar uma senha para poder receber o Johrei. Segundo ela, a Igreja mudou de localidade e, por isso, elas não frequentaram mais.

Anos depois, já na adolescência, ela assistiu o primeiro culto da messiânica à convite novamente da tia. Num dos poucos momentos que sorriu durante a narrativa, Camélia confessou que achou engraçado, por conta das orações em japonês, *"mal sabia eu que eu já tava predestinada mais tarde né, a frequentar"*. Nesse momento, segundo ela, a família não deu muita importância para a doutrina messiânica.

A participação efetiva na Igreja aconteceu com a mudança para Curitiba. Camélia fala que *"Aí lá, foi onde eu conheci a Igreja Messiânica que a gente começou a frequentar e foi onde a vida mudou. Por que a gente começou assim a ter uma outra visão da vida, dos sentimentos, da gratidão pelas coisas, né"*.

Quando foram morar em Curitiba, Camélia e sua irmã arranjaram um emprego, no entanto, a mãe teve dificuldades para se empregar. Nesse contexto, Camélia diz que *"Então, a hora que nós não tínhamos o que fazer, de repente, a gente ia para a unidade religiosa né, em Curitiba. Então a gente ocupava o tempo lá, recebendo oração, participando das dedicações e começamos a conhecer a doutrina messiânica"*. As dedicações são qualquer tipo de atividade dentro da Igreja, que aconteciam em diferentes dias da semana, em que Camélia e sua família permanecia, às vezes, até a hora de fechar a Igreja.

Ela explica também que nesse momento não podia ministrar o Johrei, porque para isso, é preciso *"receber o Ohikari, que é uma medalha que nós temos, que é a luz divina. Então essa luz divina nos dá permissão para ministrar o Johrei. Todas as outras dedicações nós podíamos fazer, menos ministrar Johrei"*. Para ministrar o Johrei, era preciso fazer um curso, na época, de nove aulas, realizado pelo ministro ou pelos assistentes. Ela, a irmã e a mãe fizeram o curso

e receberam o *Ohikari* em 1985 e, logo após, retornaram para Ponta Grossa. Na visão dela, ter ido morar em Curitiba fazia parte de uma missão.

*“Então eu acredito assim, que nós tínhamos a missão quando a gente foi pra lá, a nossa missão já era espiritual de repente. Por que de repente nós tínhamos tarefas a cumprir né, dentro da Igreja Messiânica, a gente não sabe, que a gente tem missão com as pessoas, com os lugares, por onde a gente está, a gente tem uma missão para cumprir”* (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).

No retorno à Ponta Grossa, continuaram a dedicação na unidade do Igreja Messiânica, participando das atividades, cultos e nunca mais deixaram de se dedicar. Tempos depois, as duas irmãs se identificaram com o espiritismo, mas Camélia e a mãe permaneceram na Igreja Messiânica. Camélia é pioneira da Igreja há 35 anos e percebe que a doutrina messiânica faz parte de sua vida em diferentes âmbitos. Sobre isso, Camélia diz que:

*“Então, eu me identifiquei bastante com a filosofia, com as práticas, com os ensinamentos, né. E eu atribuo isso a missão que cada pessoa tem. Então, se nós estamos em um lugar é porque nós precisamos estar nesse lugar né. Se moramos num bairro, num determinado bairro, é porque nós precisamos morar nesse bairro. E deus vai nos levando pelos caminhos que ele acha que deve ir levando. Então a gente de repente vai mudando, as coisas vão acontecendo e você não percebe, quando toma conhecimento, as situações já são bem diferenciadas. Então, nesse contexto assim que eu venho vivendo. Então, eu acho assim, que a, a, a doutrina messiânica ela ensina muito é, você viver diariamente, né. Essa oração pela imposição das mãos, ela também é para nossa elevação espiritual. Que o Johrei quer dizer purificação do nosso espírito”* (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).

Camélia afirma que há muitas ferramentas na Igreja Messiânica que nos tornam pessoas melhores no nosso dia a dia. Ela fala sobre a coluna da salvação que *“é o Johrei, a Agricultura Natural, que o é o belo, representado pelas flores”*. Todas essas colunas são importantes, embora o Johrei é seja uma das principais. Mas, segundo Camélia, *“[...] eu me identifiquei muito com as flores, né. Então, essa coluna é a que eu vivo, no meu dia a dia, né”*.

Sua relação com as flores — a *Ikebana* — pode ser compreendida nos termos da forma simbólica da arte, em que há um conteúdo emocional no fazer e no apreciar a arte. Sobre isso, Luna e Valverde (2009) afirmam que nós nos deixamos invadir pelas emoções quando observamos uma paisagem, seja real ou imaginária, na observação sobre o terreno, como também em suas representações na pintura, na literatura, na fotografia ou no cinema, isto é, na própria arte. No caso da Igreja Messiânica Mundial, essa experiência religiosa é sustentada ainda pela apreciação do Belo, que faz parte do tripé dos preceitos messiânicos.

Tal apreciação faz parte da elevação espiritual para os messiânicos, por isso, a Igreja é integralmente pensada nessa relação com o Belo, com a presença de obras de artes e o investimento dos messiânicos numa estética religiosa que valorize a arte, conforme ensinado por Meishu-Sama.

Tristeza, alegría, nostalgia, miedo, sorpresa, son parte de la trama de emociones sobre la que se despliega nuestra vida diaria. Aparecen sin que exista una causa directa que las provoque: simplemente están, las reconocemos y las asimilamos. A veces son emociones que remiten a recuerdos de un pasado más o menos remoto, y podemos reproducir olores, sonidos y sensaciones de antaño. En otras ocasiones, a la inversa, la simple visión de una fotografía, el sonido de una canción, el sabor del vino o el olor de la lluvia nos hacen rememorar a la par ese momento y la alegría, la nostalgia o cualquier otra emoción que tenemos asociada a ese recuerdo (LUNA e VALVERDE, 2015, p. 6)<sup>57</sup>.

A experiência religiosa dos messiânicos tem na apreciação do Belo, isto é, no sentimento de prazer da apreciação, um dos seus aspectos centrais, em que as obras de arte aparecem em diferentes contextos dos messiânicos. Langer (2011) afirma que as artes apresentam uma unidade e uma lógica notáveis, sendo que a crítica de arte tem como objetivo a compreensão, em que “as teorias da arte como satisfação sensual, isto é, apelo ao gosto, precisam negociar mui cuidadosamente com emoção e traçar estritamente os limites da representação” (LANGER, 2011, p. 14).

Para a autora, seguindo uma perspectiva cassireriana, “A emoção tanto pode ser considerada como o efeito de uma obra no espectador, como a fonte da qual surgiu a concepção do seu autor [...]” (LANGER, 2011, p. 16). No entanto, adverte que não é experiência de sentimentos, mas o conhecimento sobre eles que é difícil de alcançar.

A função da arte é nos dar conhecimento. Essa consciência, para a autora, é sempre de caráter emotivo, fazendo surgir uma reação de desprazer ou prazer no sujeito da percepção.

Devemos julgar uma obra de arte com uma forma de expressão, dando vazão aos sentimentos do seu autor, ou como um estímulo, produzindo sentimentos no espectador? É óbvio que qualquer objeto de arte pode ser ambas as coisas; mas ele pode ser perfeitamente adequado enquanto expressão e não ser enquanto incentivo à

---

57 “Tristeza, alegría, nostalgia, medo, sorpresa, fazem parte da teia de emoções em que se desdobra nossa vida cotidiana. Eles aparecem sem uma causa direta que os provoque: simplesmente estão, nós os reconhecemos e os assimilamos. Às vezes são emoções que se referem a memórias de um passado mais ou menos remoto, e podemos reproduzir odores, sons e sensações do passado. Em outras ocasiões, inversamente, a simples visão de uma fotografia, o som de uma canção, o gosto do vinho ou o cheiro da chuva nos lembram daquele momento e da alegria, nostalgia ou qualquer outra emoção que nós associamos com essa memória” (LUNA e VALVERDE, 2015, p. 6, tradução nossa).

emoção ou, ao Contrário, pode deixar o artista ainda frustrado, porém produzir reações das mais fortes nos espectadores (LANGER, 2001, p. 19-20)

Sobre a Ikebana, seu significado e atuação, Camélia falou sobre isso em praticamente metade do tempo da entrevista, isso porque “[...] *mas eu especificamente, como trilhei esse caminho, me tornei professora, então é a coluna que eu me identifico bastante, que tive permissão de trabalhar nela, de ficar nela*”. Os detalhes sobre essa categoria de análise da entrevista, serão abordados a seguir.

### 8.8.3 Sobre a Ikebana

A experiência do sagrado se constrói também através da apreciação do belo, sendo a Ikebana parte da apreciação, além da valorização de outras formas de arte, de acordo com os ensinamentos de Meishu-Sama. O mundo ideal, de eterna paz, é consubstanciado na tríade Verdade-Bem-Belo.

A *Ikebana*, entendida enquanto vivificação floral, é uma técnica milenar japonesa de arranjo de flores e que na Igreja Messiânica é desenvolvida como *Ikebana Sanguetsu*. Para os messiânicos, a arte de arranjar flores, ramos e galhos naturais numa composição evidenciando-lhes a beleza conduz o ser humano ao autoconhecimento e à harmonia interior, desenvolve a sensibilidade e o senso estético.

A arte da *Ikebana* parte da ideia de que ao organizar o arranjo floral, é importante colocar bons sentimentos. Aqui, a arte enquanto expressão, se configura através dos ensinamentos do mestre, que significa a beleza do espírito humano e do seu pensamento manifestada na harmonia de suas palavras e ações (TERROR, 2009).

A *Ikebana*, portanto, além de um elemento vital dos ensinamentos messiânicos, é o trabalho de Camélia, por isso, parte significativa da narrativa se deu na explicação do que era a *Ikebana*, qual a importância dela para as pessoas e como a arte da flor pode mudar os sentimentos delas, sendo que desde o primeiro contato com a Igreja Messiânica, Camélia já conhecia a *Ikebana*.

Para Camélia, as pessoas precisam estar com o coração voltado para Deus e a sua missão é despertar esse sentimento nas pessoas, de diferentes maneiras, através do sorriso, de um ato de gentileza, de bondade, sendo que a *Ikebana* é uma das maneiras de despertar bons sentimentos nas pessoas.



Camélia, ao narrar sobre a *Ikebana*, explica que “*ike*” significa vida e “*bana*” significa flor. A *Ikebana* é a arte que põe vida às flores e que ela tem seguimentos, sendo que “*ela tá muito relacionada ao nosso sentimento*”. A *Ikebana* tem luz, contribuindo para que as pessoas tenham um olhar diferente sobre seus caminhos, contribuindo para que comecem a respeitar a natureza. Ela explica nos pormenores o que é a arte da *Ikebana*, que segundo ela, visa ao “*aprimoramento individual de cada pessoa, dos sentimentos, da maneira de estar vendo a vida, no relacionamento com as pessoas, o agradecimento pela, pela vida, pela natureza, pelas coisas que nós possuímos*”.

*“Então ela é uma arte de alto nível, né. A flor ela nos mostra um caminho diferente, um caminho de evolução espiritual, de melhoramento, e é nisso que hoje eu foco bastante né, não só trabalhar, mas esse trabalho que as pessoas possam estar melhorando no seu dia a dia, através do trato com a flor. Então, esse hoje, esse é meu objetivo, que as pessoas possam conhecer a arte e possam estar tendo assim uma visão diferente da, da vida que nós levamos né. Porque a gente observa que hoje o ser humano está muito destituído de sentimentos de nobreza, de bondade, de cortesia, então, assim, no dia a dia, a cada dez pessoas que você esbarra nelas, pelo menos nove são destituídas desses sentimentos, então é uma tristeza a gente ver isso, né. Então o homem precisa é, começar a mudar o seu olhar, pela vida, pela sua própria vida, pelas coisas da natureza, o respeito pela natureza né, hoje nós vemos aí a, assim o meio ambiente sofrendo né, com a ganância do ser humano, com aquela ambição desmedida, então a gente está vendo essa destruição. E nós, atolado, assim, num caos diário” (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).*

Gil Filho (2014) afirma que a arte constitui uma espacialidade estética. A arte movimento intencional de manifestar uma realidade e a riqueza da arte está na liberdade de inúmeras aproximações da realidade. Nesse sentido, Gil Filho (2014, p. 136) afirma que “A arte como forma simbólica agrega a noção estética ao conceito de símbolo. Além do mundo das expressões e percepções há o mundo da percepção estética. A obra de arte é estética e interpretação da vida através da visão de mundo do seu autor”.

A relação de Camélia com a *Ikebana* relaciona-se com a sua visão de mundo, permeados pelos preceitos religiosos. Entender que fazer uma obra de arte, no caso, com a flor, é preciso colocar os bons sentimentos, para que quem for apreciá-la, possa receber esses sentimentos. Retornamos, aqui, as experiências emocionais que são construídas na relação do eu com o outro, criando o(s) nós.

Camélia diz que através da *Ikebana* “*começamos a respeitar melhor o ser humano, todas as coisas da natureza, né, porque nós trabalhamos com a natureza*”. Com isso, Camélia diz que “*nós vamos desenvolvendo o nosso sentimento de gratidão pela natureza, através da prática de vivificar as flores. Então, vivificar as flores é dar vida às flores, então você veja bem, aqui*

*é uma vivificação, uma composição*”. Fazer o arranjo com a flor — a composição — não é um simples arranjo, mas é colocar o sentimento na flor. “*Mas quando eu arranjo ela com o meu sentimento, que eu dou vida para ela, ela muda a sua forma e ela mostra muito mais a sua beleza*”.

*“O mestre Meishu Sama ensina que a flor ela já é bela por natureza. Mas quando ela é vivificada, quando nós damos vida para a flor, ela cumpre melhor a sua missão. Então as flores elas foram criadas com um único objetivo, com o objetivo de alegrar a vida do homem. Então por isso, né, as suas diferentes formas, suas cores, é, nuances, os seus perfumes, né”* (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).

Camélia fala que há princípios da Ikebana: presente, passado, futuro, paz, filhos, amigos, antepassados, Sol, Lua e Terra. Quando é feita a composição das flores, ela realiza trilogias. Na sua narrativa, a ligação entre religião e mito são dialogadas. Tal ligação também foi realizada anteriormente na narrativa de Margarida, ao explicar o símbolo da Igreja Messiânica. “Nessa valoração consuma-se um ato espontâneo da consciência mítico-religiosa; [...] O desdobramento do sentimento mítico de espaço parte sempre da oposição entre *dia e noite, luz e escuridão*” (CASSIRER, 2004 [1925], p. 172).

*“Sol, Lua e Terra, é uma trilogia. Então, o Sol, ele dentro da Ikebana, ele representa a parte masculina e tem relação com o nosso futuro. Então, o Sol é fogo, é futuro, é a força. A Lua, né, outra, outro ciclo importante. A Lua, ela é água, representa a água, é presente e é feminina, né, representa a parte feminina. Então quer dizer assim, suavidade, delicadeza, beleza e presente, não é futuro, né. Então, a, a, a luz, na Ikebana, quando ela forma essa trilogia, é isso, né, ela tem essa conotação. Então, a parte feminina é assim, suavidade, delicadeza, beleza, né, bondade, né, e é o nosso presente. O terceiro item é Terra. Então, a Terra é solo, e representa passado, que são as situações que já ocorreram e tem relação com os nossos antepassados. Então o futuro que é o Sol, são assim, as situações que nós ainda vamos vivenciar, então ela tem a conotação que, que que é o futuro? São os nosso sonhos, nosso desejos, nossos filhos, nossos netos, que eles estão acontecendo. Então isso é que faz parte da trilogia da Ikebana. Então a Ikebana, toda a Ikebana, ela segue essa trilogia”* (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).

Sobre isso, a partir de uma leitura geográfica, Oliveira (2015, p. 21-22) afirma que:

Os espaços míticos são as respostas às indagações sobre o relacionamento do Homem com a Terra e o Universo. Por meio de sistemas cósmicos foram estabelecidas essas relações, tanto usando o próprio corpo, os pontos cardeais, os signos zodiacais, as fases da Lua, o nascer e o pôr do Sol e as constelações. Também, foram desenhados sistemas terrestres como símbolos: os ritmos agrícolas, as forças da natureza (terremotos, furacões, tempestades, secas), as explicações anímicas e sobrenaturais. Os quatro

elementos primordiais: ar, terra, água e fogo constituíram as essências dos mitos e dos espaços míticos e por não dizer dos lugares míticos.

A relação da religião com o mito, na narrativa de Camélia, aparece também quando diz que a *Ikebana* está relacionada diretamente com o respeito à natureza, que é um dos preceitos fundamentais ensinados por Meishu-Sama. *“Quando nós temos respeito pelas coisas da natureza, nós estamos dando vida a tudo aquilo que vem da natureza”*. Então, para além da técnica e da escolha dos materiais para a composição da *Ikebana*, Camélia afirma que quando ela está trabalhando com a flor *“eu já vou visualizando, pensando na alegria, na harmonia e na felicidade dessa pessoa ou na felicidade das pessoas que irão apreciar essa Ikebana e também estou assim visualizando a harmonia, a energia que essa flor, que essa Ikebana vai trazer no ambiente onde ela é colocada”*.

FIGURA 7 — IKEBANA PRODUZIDA POR CAMÉLIA, NA EXPOSIÇÃO SOBRE A ARTE DO BELO REALIZADA NA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA — PR



FONTE: arquivo da autora (2018)

Nessa relação com a Ikebana, segundo Camélia, nós passamos energia para as flores e as flores passam energia para nós, emanando uma luz diferente para o ambiente. É a *“A misteriosa missão da flor”*. Essa luz, segundo ela, muda o sentimento das pessoas, porque a flor nos permite trilhar o caminho do bem, o caminho da alegria. Camélia afirma *“Então, é, na*

*arte japonesa, tem uma conotação é que, é, 'kado'. Então 'ka' quer dizer flor e 'do' caminho. Por isso o nome da Ikebana, Kado Sanguetsu. Então 'ka' flor e 'do' caminho. Caminho através da flor".*

Por esse viés, na experiência relatada por Camélia, a sacralidade acompanha a flor onde quer que ela esteja. Ela relata, ainda, que

*"Tem várias experiências de pessoas assim é, que passaram por problemas de doença, problemas de conflito, situações difíceis. Então quando ela tem a flor dentro da casa, mesmo ela não sabendo compor a Ikebana dentro dos princípios técnicos, mas se ela tem um sentimento verdadeiro, se o coração dela está assim, no momento que ela está colocando a florzinha dentro do vaso, se o sentimento dela é verdadeiro, se ela está realmente desejando que essa flor cumpra a sua missão diferente, de alegrar a vida do próximo, essa flor vai cumprir, ela vai mandar luz aonde quer que ela se encontre"* (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).

A relação dos messiânicos com a flor — a *Ikebana Sanguetsu* — se relaciona ainda com o universo mítico refletido por Cassirer. Os elementos que compõem a Ikebana — a flor, os arranjos, a técnica, os sentimentos, a luz, a energia — fazem parte da composição mítica do mundo, que origina o pensamento religioso. Outra questão que corrobora essa relação do universo mítico e do universo religioso é comentado por Camélia quando explica o que significa "*Sanguetsu*", que quer dizer montanha (*sang*) e lua (*guetsu*). De acordo com ela, os ensinamentos de Mokiti Okada explicam que no dia a dia, "*nós precisamos ter a força da montanha e a suavidade da lua. Então, momentos que nós temos que ser muito fortes, sermos como a rocha e momentos que nós temos que ser delicados e suaves, né*".

Para Cassirer (2012 [1944], p. 145-146) mito e religião "têm origem nos mesmos fenômenos fundamentais da vida humana [...] Desde o início, o mito é religião em potencial". Adverte sobre como o mito pode ser encarado como relacionado à magia, portanto, a um agregado de superstições, enquanto a religião como uma expressão simbólica dos mais altos ideais morais.

A fé na magia é uma das mais antigas e mais notáveis expressões da nascente autoconfiança do homem. Com ela, já não se sente à mercê de forças naturais ou sobrenaturais. Ele começa a desempenhar seu próprio papel, torna-se um ator no espetáculo da natureza. Toda prática mágica baseia-se na convicção de que os efeitos naturais dependem, em larga medida, de feitos humanos. [...] Cada campo particular tem suas próprias regras mágicas. Há regras especiais para a agricultura, para a caça, para a pesca. [...] É apenas sob uma forte tensão emocional que ele recorre aos ritos mágicos. Mas é precisamente o desempenho desses ritos que lhe proporciona um novo sentimento de seus próprios poderes — sua força de vontade e sua energia (CASSIRER, 2012 [1944], p. 152-153).

Para Camélia, a força da Ikebana Sanguetsu irradia por todos os lugares onde a vivificação floral está presente. Mais do que o arranjo em si, o que importa é o sentimento que é colocado sobre ele, no momento da vivificação da flor, por isso, ela comenta que qualquer flor pode servir para o arranjo. Comenta ainda que o arranjo floral dura conforme a aura do ambiente, *“porque tudo tem aura”*.

*“A aura, nós temos uma aura, a aura é assim, uma energia que nos envolve. Todos os ambientes tem aura, todas as coisas tem aura, né, tem assim, uma energia, então a nossa aura ela pode ser espessa, a dos ambientes pode ser espessa, ou pode ser fina, né, às vezes ela é finíssima. Então depende do que? Do nosso sentimento essa aura para que ela possa expandir, ela seja uma aura bem vibrante”* (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).

A aura pode ser positiva e pode ser negativa na visão de Camélia. Segundo ela, quando o sentimento das pessoas é bom, quando ela é harmoniosa, você se sente bem de estar no mesmo local. Agora quando as pessoas que fazem parte desse ambiente são pessoas cheias de rancor, de mágoa, ódio, então a aura é pesada.

Outra questão relatada por ela relacionada à arte é que não é somente pela flor que temos contato com a arte. A arte se expressa no dia a dia, nos sentimentos que colocamos nas relações com os outros, com os lugares e com nós mesmos, no melhor de si para com os outros e com os lugares do cotidiano. Portanto, a arte também é o cuidado.

*“Porque não é só a flor, então nós precisamos estar em contato sempre com as belas artes. Então as belas artes não só os quadros, pinturas, é tudo aquilo que expresse uma beleza, até o fato de você de repente arrumar uma mesa diferente, para colocar o café, quando você começa colocar o seu sentimento, ela vibra de forma diferente, de forma positiva. Então isso é arte. Então no dia a dia é você fazer alguma coisa diferente, qualquer coisa, então isso é arte”* (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).

A apreciação de obras de arte nos causa diferentes tipos de emoções. A busca pelo prazer na apreciação estética é um dos elementos que fundamentam nossa relação com a arte. A arte, em nossa reflexão, é tudo aquilo que nos emociona, que nos faz refletir, que nos tira de nossa zona de conforto e nos possibilita pensar outras maneiras de compreender a vida. Essa relação faz parte do universo simbólico, isto é, o mundo da cultura, que é uma construção subjetiva e que objetiva a realidade.

Camélia relata ainda sobre suas “vivências nas datas especiais”, que consiste em falar “exclusivamente da Ikebana, passo os princípios, né, sol, lua e terra, passado, presente e futuro”. Essas vivências consistem também em realizar a vivificação floral. Camélia diz que

*“É muito interessante no final, então eu observo assim, né, pela, pela forma como a pessoa compõe o seu arranjo, se ela está bem, se ela não está bem, o arranjo me mostra, a composição dela me mostra, como ele está. Tem gente que chega assim, tá assim pesada, no final tá assim, nossa. Aí eu tenho procurado assim que as pessoas possam relatar no final como se sentiram. É muito interessante, sabe? As pessoas relatam cada coisa assim que, que a gente não tava nem imaginando. E às vezes elas estão com problemas, que às vezes não é nem um, que só a gente falou ali na orientação, que a gente viu, falando sobre né, o que que Mokiti Okada quer da gente através da flor; a pessoa às vezes ela não precisa nem, o arranjo foi só uma finalização, uma composição que ela... “aí moça”, para mim, aquilo, mas então, na verdade, quem aprende bastante sou eu, eu que aprendo, né. Então eu to passando, mas eu to aprendendo, então cada, cada dia é um aprendizado diferente. Você também, dentro dos contextos que você tá vivendo nesse momento, todo dia é um aprendizado diferente, né” (CAMÉLIA, ENTREVISTA CONCEDIDA EM 23 DE MAIO DE 2018).*

Nossa conversa foi finalizada com Camélia falando sobre essa relação de troca, de ensinar e aprender, nos oferecendo um material sobre a arte no contexto messiânico. “Mas eu vejo pra você, tem assim uns poemas assim, bonito, tem umas coisas assim bem interessante para você estar vendo, vai acrescentando alguma coisa. Tá bom então?”.

\*\*\*

Comentamos que cada narrativa é única, singular. No entanto, podemos entender que alguns elementos aparecem em comum às narrativas, que remetem às experiências em comum desses pioneiros. A casa, o trabalho e a igreja apareceram como elementos que estruturaram parte significativa das narrativas. Essas geografias emocionais, construídas no cotidiano reforçam os laços espaciais e intersubjetivos dos narradores.

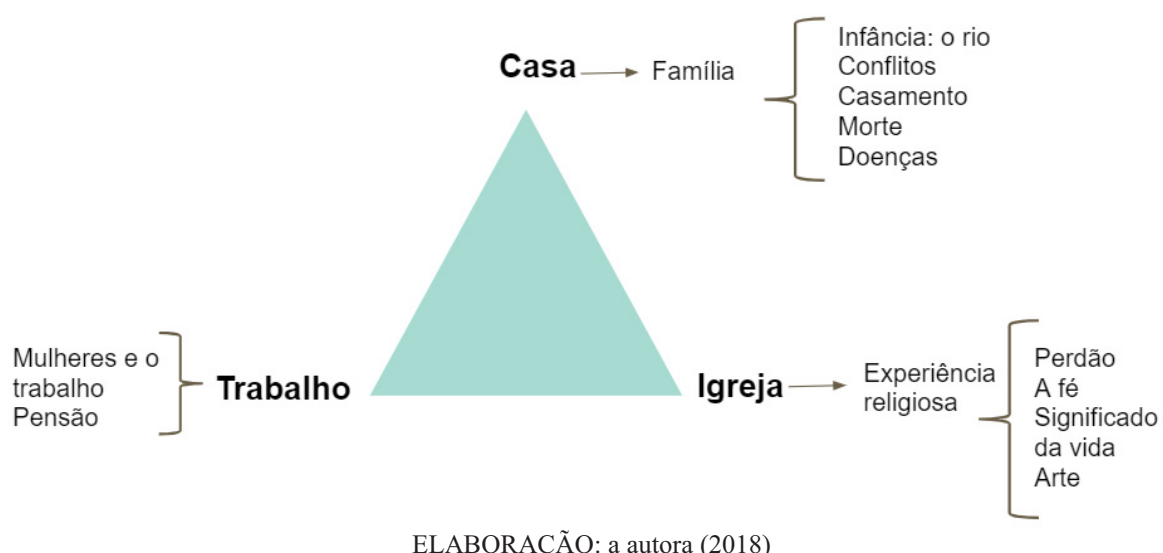
A casa é rememorada desde a infância e na íntima relação com a família. Foi comum ainda o cenário ser composto por um rio. As brincadeiras da infância, o trabalho doméstico e o espaço mítico que envolve o rio, são trazidos para o presente, em contextos em que sua presença já não é mais vista. Os conflitos, a morte, as doenças também fazem parte da ligação desses pioneiros com a casa e suas famílias.

A igreja entra no momento de anseio para resolver os problemas do cotidiano. A fé, o perdão, entender o significado da vida, são parte do espaço vivenciado desses pioneiros, no

contexto da comunidade religiosa. No caso dos messiânicos, os preceitos de Meishu-Sama aparecem vivos em suas experiências, como a apreciação da arte.

O trabalho também é parte relevante dessas narrativas. Entendemos que, como parte dessas experiências são narradas por mulheres, o trabalho tem um papel significativo para elas, como parte de uma experiência fora do ambiente doméstico, dando-lhes autonomia. A questão da pensão, nesse sentido, apareceu como um elemento significativo, dada sua relevância no passado e suas transformações no presente. As unidades das entrevistas narrativas podem ser sintetizadas conforme figura 8.

FIGURA 8 — A UNIDADE DAS ENTREVISTAS NARRATIVAS: A CASA, O TRABALHO E A IGREJA



Percebemos a memória como expressão máxima da Geografia das Emoções. Podemos entender diferentes hermenêuticas que se estruturam nessas narrativas. A primeira delas que apresenta o espaço da emoção, através da memória. A segunda diz respeito ao que cada espaço significa, isto é, que espacialidades são mais emocionais que outras, porque aparecem nas narrativas com um significado.

Aqui podemos relembrar os conselhos de Wright (2014 [1946]) quando fala sobre a “terrae incognitae” e o lugar da imaginação na Geografia. O autor fala de uma permanente necessidade de tornar as terras “cógnitas”. Para isso, é preciso valorizar a imaginação e a subjetividade como qualidades fundamentais no olhar geográfico, e para uma ciência mais clara, viva, condizente com a realidade da vida. A geosofia, a geografia praticada por todos nós,



também é fonte de conhecimento para a Geografia. É preciso colocar em prática esse olhar sensível e reparar nessas geografias do cotidiano. Para Wright (2014), talvez, as mais fascinantes de todas as *terrae incognitae* são aquelas que ficam dentro das mentes e corações das pessoas.

## 9. PARA (NÃO) CONCLUIR

*A expressão reta não sonha.  
Não use o traço acostumado.  
A força de um artista vem das suas derrotas.  
Só a alma atormentada pode trazer para a voz um formato de pássaro.  
Arte não tem pensa:  
O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê.  
É preciso transver o mundo.*

**Manoel de Barros**

A poesia da vida, assim como a poesia de Manoel de Barros, é alimentada pelas emoções. A contemplação é a essência dessas poesias: das pequenas coisas, do cotidiano, dos espaços da vida, das relações com o outro. A poesia da vida é construída com invenção e imaginação. Inventar as coisas com sensibilidade é aumentar o mundo.

Dar importância às emoções, enquanto um dos componentes da experiência humana, nos dá subsídios para pensar os espaços da vida com atenção à dimensão sensível que dá sentido e significado às espacialidades do cotidiano. Compreender os conceitos espaciais e incorporar a análise sobre as emoções possibilita uma reflexão de como estamos pensando, planejando e construindo nossos lugares.

A forma como concebemos e percebemos o espaço faz parte de uma atmosfera da emoção e da sensibilidade, e são esses fatos que tornam os lugares singulares, significativos e com uma importante dimensão simbólica. É a vida cotidiana que cria as formas, a dinâmica da vida e o seu conteúdo.

Com as contribuições das formas simbólicas, entendemos a espacialidade como categoria expressiva, que liga espaço + ação. A ação no mundo pode se dar de distintas maneiras: visual, deslocamento do corpo, a consciência, e também emocional. O espaço surge da construção mental (consciência) e da apreensão corporal (experiência). Assim, o sujeito age no mundo (fisicamente) e constrói um significado sobre ele (simbólico). A emoção motiva a vida.

O que chamamos de espacialidades podem ser entendidas enquanto espacialidades emocionais, que são, então, parte do espaço vivenciado do sujeito e das relações de sentido e significado que ele estabelece com o mundo das coisas e o mundo dos outros. Nossas

experiências espaciais são animadas pelas emoções, pela forma como nos sentimos nos lugares, de acordo com a percepção que temos sobre eles.

A emoção, numa hermenêutica, torna-se texto na narrativa. A emoção gera uma *Gestalt*. No caso dos pioneiros da Igreja Messiânica, essas emoções aparecem nas narrativas sobre o lugar de origem, onde nasceram e viveram parte de suas vidas; o lugar de deslocamento, onde se concentra parte da comunidade de origem deslocada; o lugar onde se encontram atualmente, em que há um vínculo de afetividade. A espacialidade de suas vidas corresponde aos seus espaços vivenciados.

No intuito de evidenciar e problematizar a Geografia das Emoções, a tese buscou apresentar como as emoções nos fazem agir no mundo, construindo diferentes espacialidades que constituem nosso espaço vivenciado, sendo essa ação entendida em termos simbólicos. O mundo da vida, animado pelas emoções, é construído na relação com as coisas e as pessoas, a materialidade e imaterialidade, o tangível e o intangível.

O primeiro intuito e objetivo desta discussão foi propor um outro olhar, reflexão e debate sobre o espaço geográfico. Para isso, tendo em vista o caminho epistemológico que a Geografia traçou ao construir o debate sobre esse conceito, algumas análises foram e ainda são questionadas, tanto do ponto de vista do método e da metodologia, em especial quando buscam fugir das amarras que colocam o espaço geográfico dentro de visões pré-estruturadas.

Aqui não queremos diminuir ou dizer que as discussões consolidadas sobre o espaço geográfico sejam menos importantes. Nossa proposta foi refletir que a vida é muito mais do que isso. A vida é animada pelos sons, pelos cheiros, pelas cores, pelos sentimentos, que fazem com que os espaços e os lugares se tornem significativos para nós.

Colocar a ênfase no sujeito, em nossa análise, através das narrativas de histórias de vida, possibilita enxergá-lo como um sujeito livre na eterna busca pelo autoconhecimento quando estabelece a relação com o mundo e com o outro. As narrativas possibilitam um enxergar para dentro de si, compreendendo-se enquanto um ser sempre em relação.

As narrativas permitem transformar as coisas em palavras. Entender as emoções nesse processo é evidenciar a percepção sensível dessa biografia “inventada”, que não tem compromisso com a verdade, mas com aquilo que o narrador acredita. A liberdade é o fundamento dessa narrativa, o que corrobora nossa reflexão sobre o ser simbólico enquanto um ser livre.

A espontaneidade do eu, o agir como forma expressiva de configuração e objetivação da realidade e a criatividade autônoma nos revelam que o transcorrer da vida não é um destino inevitável. Há uma responsabilidade subjetiva por nossos objetivos, portanto o sujeito é sempre um não-acabado, tomando consciência-de-si no agir simbólico, na incerteza sobre seu destino, na certeza da sua liberdade e no reconhecer-se no outro.

Nas vivências cotidianas que serão parte das nossas experiências de vida, os espaços vivenciados são lembrados pela história que tecemos com eles pelas relações de proximidade e intimidade. Os lugares são nossos estados de espírito e são as conexões que estabelecemos com o outro.

Existe um sentimento, difícil de ser explicado, mas facilmente sentido por todos, que aparece quando passamos pela nossa antiga escola, pela casa que moramos a primeira vez, pelo lugar que vivemos nosso primeiro amor, pela experiência nos espaços sagrados, pelos banhos no rio na infância... E esses lugares não são compostos apenas pela dimensão física, mas também por todo o conteúdo emocional que dá o caráter especial a eles.

Nosso intuito, ao interpretar as narrativas, não foi problematizar uma ou outra emoção. Entendendo as emoções enquanto parte do universo simbólico, buscamos pensar como essas narrativas evidenciaram as relações de sentido e significado que esses pioneiros estabeleceram no espaço-tempo de suas experiências de vida, narrando sobre fatos corriqueiros, ligados especialmente às pessoas importantes: a mãe, o pai, os irmãos, os filhos, Meishu-Sama.

Buscamos, a partir da fala e da memória, explicar ao mundo o motivo desses lugares serem significativos para nós e porque nós mesmos possuímos algo desses lugares que também é responsável por quem nós somos. Nós também somos os lugares que vivemos.

Acreditamos que essas geografias emocionais, tão particulares e únicas, fazem parte de um universo simbólico construído por nós, enquanto seres que pensam e sentem, e não se contentam com um mundo dado, mas constroem um mundo de cultura, baseados em elementos significativos como a família, a Igreja, o trabalho, as viagens. Assim, o agir emocional é parte fundamental da estruturação da vida social. Portanto, as emoções possuem um valor e função social, sendo parte de nossas experiências coletivas.

Ao narrar nossas histórias de vida nos interessam a casa onde moramos, a família que construímos, os lugares que realizamos nossos sonhos, os espaços que nos sentimos bem. É comum omitir as experiências negativas. O que buscamos lembrar são os sentimentos bons, que animaram os lugares que passamos e as relações que tivemos. É preciso se estar atento às

experiências singulares que dão a tonalidade da vida, porque as emoções não se restringem a uma atividade biológica no corpo, mas são potência.

Manoel de Barros, inspiração para os últimos momentos de nossa reflexão, traz em suas poesias a poesia da vida. Os elementos do cotidiano, assim como os narrados pelos pioneiros, estão presentes no seu olhar que transvê o mundo. A narrativa é transformada em arte. As palavras ganham a força do significado que é a vida desses pioneiros muito mais pela forma como são entoadas do que informadas. “A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá, mas não pode medir seus encantos”, disse o poeta.

A miudeza do cotidiano, o enxergar o óbvio, sentir sem necessariamente precisar de explicação. As emoções estão nas entrelinhas da vida. Se não dermos atenção à sua simplicidade, a vida está perdida. As pequenas coisas que nos despertam emoções grandiosas: o rio da infância, a comida da avó, a flor recebida, o alento da família, as conversas jogadas fora, as experiências religiosas são o que fazem a vida valer a pena.

As narrativas não se ativeram aos bens materiais. Relataram as idas e vindas da vida, a fragilidade das relações, a finitude da existência, as transformações do cotidiano. Família e amigos, fé e crença, experiências do tempo, das dores e amores, sustentaram essas narrativas.

A temporalidade do passado, presente e futuro ampararam as histórias de vida dos pioneiros. Ao recordá-las, as histórias ainda permanecem com seus narradores depois da narrativa. O (re)lembrar é confirmar que se está vivo.

As experiências são singulares. Ao compreendermos o outro, na relação entre ouvinte e narrador a partir de sua expressão, compreendemos a nós mesmos. “Os outros: o melhor de mim sou eles”. Há um reconhecimento, um afeto e um afetar, possibilitada pelo encontro, pela troca. As emoções são inseparáveis dessas experiências.

As narrativas, enquanto interpretação de subjetividades, nos entregam diferentes significados sobre o que é narrado e sobre o que não é. Transformam impressões em representações e subjetividade em objetividade quando lhes são atribuídos sentido e significado.

Essas narrativas ganham um tom especial porque são envoltas também pela experiência religiosa dos pioneiros da Igreja Messiânica Mundial. A fé, que é a base da experiência religiosa, é sustentada, dentre outros elementos, pela relação emocional que os crentes estabelecem com a religião, com os espaços sagrados, com a socialização junto a outros crentes, nos simbolismos que fazem parte do sustentáculo da religião.

A fé, nesse sentido, está aliada a uma base material, que ganha significado com a atuação dos messiânicos de acordo com os preceitos do fundador — Meishu-Sama. Entende-se que a vontade do criador era que a felicidade fosse alcançada ainda aqui no mundo terrestre, por isso a valorização do equilíbrio entre materialidade e imaterialidade na experiência messiânica. Esse entendimento é a forma como esses pioneiros desejam sua vida no presente, ressignificam seu passado e ganham forças para o futuro.

“É preciso transver o mundo”, disse o poeta Manoel de Barros. Olhar, ver, reparar na pequenez da vida, das relações, da forma como nos conhecemos ao reconhecer o outro, simbólico como eu. Não é deixar de lado as limitações da vida, as dificuldades do cotidiano, os problemas que nos assolam. Mas é ir além, dar atenção ao que nos torna singulares, às pessoas, lugares e acontecimentos que ficam guardados na memória, na finitude da vida.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Valéria Trevizani Burla de. Cognição e representação geográfica de espaço. **Sociedade e Natureza**. Uberlândia, n. 11, p. 57-65, jan-dez 1999.

AMORIM FILHO, Oswaldo Bueno. A evolução do pensamento geográfico e a fenomenologia. **Sociedade e Natureza**. Uberlândia, 11, (21-22), p. 67-87, jan-dez 1999.

ANDERSON, Kay; SMITH, Susan. **Editorial: Emotional Geographies**. Transactions of the Institute of British Geographers 26, no. 1, p. 7—10, march 2001.

ANDREOTTI, Giuliana. Amazzonia emozionale. **RA'É GA**. V. 22, p. 06-52, 2011.

\_\_\_\_\_. Geografia emocional e cultural em comparação com a geografia racionalista. In: HEIDRICH, Álvaro; COSTA, Benhur Pinós da; PIRES, Cláudia Luísa Zeferino (orgs.) **Maneiras de ler geografia e cultura**. Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar Cultura, 2013. p. 98-105.

BARDIN, Lawrence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70 Ltda, 1977.

BAUER, Martin. Análise de conteúdo clássica: uma revisão. In: BAUER, Martin; GASKELL, George (orgs). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som. Um manual prático**. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 189-217.

BEAUVOIR, Simone de. **A velhice — as relações com o mundo**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

BOLLNOW, Otto. Lived-space. **Philosophy Today**, 5, nr. 1/4, p. 31-39, 1961.

\_\_\_\_\_. **O homem e o espaço**. Curitiba: Editora UFPR, 2008 [1963].

BONDI, Liz; DAVIDSON, Joyce; SMITH, Mick. Introduction: Geography's Emotional Turn. In: DAVIDSON, J.; BONDI, L.; SMITH, S. (eds.). **Emotional Geographies**. Aldershot: Ashgate, 2005, p. 1-16.

BONDI, Liz. Making connections and thinking through emotions: between geography and psychotherapy. **Institute of Geography**, School of Geosciences, University of Edinburgh, NS 30, p. 433—448, 2005.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade. Lembranças de velhos**. São Paulo: Cia das Letras, 1994.



BRAGA, Joaquim. O estatuto de “obra” do objecto cultural em Ernst Cassirer. In: BRAGA, Joaquim; GARCIA, Rafael (Orgs.) **Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 39-54.

BRETON, David Le. **As paixões ordinárias. Antropologia das emoções**. Petrópolis: Vozes, 2009.

BUTTIMER, Anne. Grasping the dynamism of lifeworld. **Annals of the Association of American Geographers**, Vol. 66, No. 2, p. 277-292, jun., 1976.

\_\_\_\_\_. Lar, horizontes de alcance e o sentido de lugar. **Geograficidade**, v. 5, n.1, p. 4-19, Verão 2015 [1970].

CASSIRER, Ernst. **Esencia y efecto del concepto de símbolo**. México, FCE, 1975 [1956].

\_\_\_\_\_. **Kant, vida y doctrina**. 4 ed. México: Fondo de Cultura Economica, 1985 [1918].

\_\_\_\_\_. **A filosofia das formas simbólicas. Primeira Parte. A linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1923].

\_\_\_\_\_. **O mito do estado**. São Paulo: Códex, 2003 [1946].

\_\_\_\_\_. **A filosofia das formas simbólicas. Segunda Parte: o pensamento mítico**. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1925].

\_\_\_\_\_. **A filosofia das formas simbólicas. Terceira Parte: fenomenologia do conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2011 [1929].

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana**. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012 [1944].

\_\_\_\_\_. **Las ciencias de la cultura**. 3. ed. México: FCE, 2014 [1942].

CASTAÑEDA, José Antonio Serrano; MORALES, Juan Mario Ramos. Narrar a vida: deliberações no campo biográfico. In: MARTINS, Raimundo; TOURINHO, Irene; SOUZA, Elizeu Clementino de. **Pesquisa narrativa: interfaces entre histórias de vida, arte e educação**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2017. p. 75-98.

CLAVAL, Paul. A Geografia e a percepção do espaço. **Revista Brasileira de Geografia**. Rio de Janeiro, p. 243-255, abr-jun 1983.

\_\_\_\_\_. A geografia cultural: o estado da arte. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. p. 59-98.

COELHO, Maria Claudia; REZENDE, Claudia Barcellos. O campo da antropologia das emoções. In: COELHO, Maria Claudia; REZENDE, Claudia Barcellos. [Org.] **Cultura e**

**sentimentos: ensaios em antropologia das emoções.** Rio de Janeiro: Contra Capa / FAPERJ, 2011.

DAMÁSIO, António. **O erro de descartes. Emoção, razão e cérebro humano.** Lisboa: Círculo de Leitores, 1995.

\_\_\_\_\_. **Ao encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir.** Círculo de Leitores: Braga, 2003.

\_\_\_\_\_. **O erro de descartes. Emoção, razão e cérebro humano.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. António Damásio palestra sobre a compreensão das emoções. **Revista Fronteiras do Pensamento.** 17 maio 2013. Disponível <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/entretenimento/noticia/2013/05/antonio-damasio-palestra-sobre-a-compreensao-das-emocoes-4141274.html>> Acesso em: 26 set 2016.

\_\_\_\_\_. **“O homem está evoluindo para conciliar a emoção e a razão”, diz António Damásio.** Entrevista concedida a Julia Carvalho. 29 jun 2013. Disponível em <<http://veja.abril.com.br/ciencia/o-homem-esta-evoluindo-para-conciliar-a-emocao-e-a-razao-diz-antonio-damasio/>>. Acesso em: 27 set 2016.

\_\_\_\_\_. **Emoção ou sentimento? Mental ou comportamental? António Damásio explica a organização afetiva humana.** Entrevista Revista Galileu. 17 dez 2015. Disponível em <<http://www.frenteiras.com/entrevistas/emocao-ou-sentimento-mental-ou-comportamental-antonio-damasio-explica-a-organizacao-afetiva-humana>>. Acesso em: 27 set 2016.

DARDEL, Eric. **O homem e a Terra: Natureza da realidade geográfica.** São Paulo: Perspetiva, 2015 [1952].

DARWIN, Charles. **A expressão das emoções no homem e nos animais.** Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

EKMAN, Paul. **A linguagem das emoções: Revolucione sua comunicação e seus relacionamentos reconhecendo todas as expressões das pessoas ao redor.** São Paulo: Lua de Papel, 2011.

ENTRIKIN, Nicholas. Geography's spatial perspective and the philosophy of Ernst Cassirer. **Canadian Geographer**, XXI, 3, p. 209-222, 1977.

ESPERIDIÃO-ANTONIO *et al.* Neurobiologia das emoções. **Revista Psiquiatria Clínica.** n. 35, v. 2, p. 55-65, 2008.

FERNANDES, Vladimir. **Ernst Cassirer: o mito político como técnica de poder no nazismo.** 167 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Pontifício Universidade Católica (PUC — SP), 2000.

FERNANDES, Dalvani; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia em Cassirer: perspectivas para a geografia da religião. **GeoTextos**, vol. 7, n. 2, p. 211-228, dez. 2011.

FERRAZ, João de Sousa. **Compreensão fenomenológica das emoções**. Limeira: Letras de Província, 1950.

FINLAYSON, Caitlin Cihak. Spaces of faith: incorporating emotion and spirituality in geographic studies. **Environment and Planning**. Volume 44, p. 1763 — 1778, 2012.

FLICK, Uwe. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2004.

FRÉMONT, Armand. L'espace vécu et la notion de région. **Travaux de l'Institut Géographique de Reims**, n°41-42, p. 47-58, 1980.

FURLANETTO, Beatriz Helena. **Paisagem sonora do boi-de-mamão no litoral paranaense: a face oculta do riso**. 212 f. Tese (Doutorado em Geografia). Departamento de Geografia, Universidade Federal do Paraná (UFPR), 2014.

GALLAIS, Jean. Alguns aspectos do espaço vivido nas civilizações do mundo tropical. **Espaço e Cultura**, UERJ, n. 6, p. 9-16, jul/dez, 1998 [1977].

GANCHO, Cândida Vilares. **Como analisar narrativas**. São Paulo: Ática, 1991.

GARCIA Rafael. Sentimento de humanidade: solidariedade e reconhecimento a partir da filosofia da cultura de Ernst Cassirer. In: BRAGA, Joaquim; GARCIA, Rafael (Orgs.) **Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 55-84.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Notas para uma geografia das formas simbólicas. In: XVI Encontro Nacional dos Geógrafos, 2010, Porto Alegre **Anais...** p. 1-11.

\_\_\_\_\_. Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer. In: DELOIZY, Francine Barthe; SERPA, Angelo (Orgs). **Visões do Brasil: estudos culturais em geografia**. Salvador: UFBA; Edições L'Harmattan, 2012, p. 47-66.

\_\_\_\_\_. Conformação simbólica dos espaços da vida e da morte: uma aproximação teórica. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano VI, n. 18, v. 06, p. 133-144, Janeiro de 2014.

\_\_\_\_\_. Religião como forma simbólica e a fenomenologia em Ernst Cassirer. In: GIL FILHO, Sylvio Fausto (org.). **Liberdade e Religião: o espaço sagrado no século XXI**. Curitiba: CRV, 2016. p. 65-78.

GRATÃO, Lúcia Helena; MARANDOLA, Eduardo. Sabor da, na e para a Geografia. **Geosul**, Florianópolis, v. 26, n. 51, p. 59-74, jan./jun. 2011.

HARVEY, David. Espaço como palavra-chave. **Revista GEOgraphia**, Vol. 14, No 28, p. 8-39, 2012.

GREGORY, D. 'Emotional Geography'. In: GREGORY, D et al (eds.) **The Dictionary of Human Geography**. 5. ed. London; New York: Wiley-Blackwell, p. 188-189, 2011.

GUINARD, Pauline; TRATNJEK, Benedicte. **Géographies, géographes et émotions**. Appel à contributions pour le neuvième numéro des Carnets de Géographe, p. 1-8, 2015. Disponível em [http://www.carnetsdegeographes.org/PDF/appele\\_contributions\\_geographies\\_emotions.pdf](http://www.carnetsdegeographes.org/PDF/appele_contributions_geographies_emotions.pdf). Acesso em 30 de out 2015.

\_\_\_\_\_. **Géographies, géographes et émotions**. **Carnets de géographes**, 9, p. 1-16, 2016.

GUITART, Anna Ortiz. Cuerpo, emociones y lugar: aproximaciones teóricas y metodológicas desde la geografía. **Geographicalia**: 62, p. 115-131, 2012.

HALBWACHS, Maurice. A Expressão das emoções e a sociedade. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. RBSE — **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 8, n. 22, p. 201-218, abril de 2009.

HOLZER, Werther. **Um estudo fenomenológico da paisagem e do lugar: a crônica dos viajantes no Brasil do século XVI**. 214p. Tese (Doutorado em Geografia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_. O método fenomenológico: humanismo e a construção de uma nova geografia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Temas e caminhos da geografia cultural**. Ed UERJ, Rio de Janeiro, p. 37-72, 2010.

\_\_\_\_\_. **Geografia Humanista — Trajetória 1950-1990**. Londrina: EdUEL, 2016.

HOFFMANN-HOROCHOVSKI, Marisete. **Memórias de morte e outras memórias: lembranças de velhos**. Curitiba: UFPR, 2013.

HUBBARD, Phil. The Geographies of 'Going Out': Emotion and Embodiment in the Evening Economy. In: DAVIDSON, J.; BONDI, L.; SMITH, S. (eds.). **Emotional Geographies**. Aldershot: Ashgate, 2007. p. 117-134.

JAMES, William. What is an emotion? **Mind**, Vol. 9, No. 34, p. 188-205, abril 1884.

JONES, Owain. An Ecology of Emotion, Memory, Self and Landscape. In: DAVIDSON, Joyce; SMITH, Mike; BONDI, Liz. **Emotional Geographies**. Inglaterra: Ashgate, 2007. p. 205-218.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin; GASKELL, George (orgs). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som. Um manual prático**. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

KLERES, Jochen. Emotions and Narrative Analysis: A Methodological Approach. **Journal for the Theory of Social Behaviour**. 41:2, p. 182-202, 2010.

KIRK, William. Problems in Geography. **Geography**, Vol. 48, No. 4, pp. 357-371, 1963.

KOZEL, Salete. Um panorama sobre as geografias marginais no Brasil. In: HEIDRICH, Álvaro Luiz *et al.* (orgs). **Maneiras de ler: geografia e cultura**. Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar Cultura, 2013. p. 12-27.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Emoções, sociedade e cultura: a categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia**. Curitiba: CRV, 2009.

LANGER, Susanne. **Sentimento e forma**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LAUSCHKE, Marion. A arte em Ernst Cassirer. In: BRAGA, Joaquim; GARCIA, Rafael (Orgs.) **Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 163-178.

LIMA, Ivaldo. As competências socioemocionais e o ensino de Geografia. V Encontro de Geógrafos de América Latina, v. 1, 2015. Havana. **Anais...**, p. 1-10.

LINDÓN, Alicia. De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas. **Revista da ANPEGE**.v. 4, p. 7-26, 2008.

\_\_\_\_\_. **La construcción socio-espacial de la ciudad. Desde la perspectiva del sujeto-cuerpo y el sujeto sentimiento**. XXVII Congreso de La Asociación Latinoamericana de Sociología, 2009. Buenos Aires **Anais...**, 2009, p. 1-12.

\_\_\_\_\_. Corporalidades, emociones y espacialidades. Hacia un renovado betweenness. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 11, n. 33, p. 698-723, Dezembro de 2012.

LOWENTHAL, David. Geography, Experience, and Imagination: Towards a Geographical Epistemology. **Annals of the Association of American Geographers**, Vol. 51, No. 3 (Sep., 1961), pp. 241-260.

LUNA, Toni; VALVERDE, Isabel. Apresentação: Afecto, sentido, sensibilidade: miradas transversales sobre paisaje y emoción. IN: LUNA, Toni; VALVERDE, Isabel. **Teoría y paisaje II: paisaje y emoción. El resurgir de las geografías emocionales**. Observatorio del Paisaje de Cataluña. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra, 2015, p. 5-9

LUNA, Toni; VALVERDE, Isabel. **Teoría y paisaje II: paisaje y emoción. El resurgir de las geografías emocionales**. Observatorio del Paisaje de Cataluña. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra, 2015, 170 p.

LYNCH, Kevin. **The Image of the City**. Cambridge/London. The MIT Press, 1960.

MARANDOLA JR., Eduardo. **Humanismo e a abordagem cultural em Geografia**. Geografia (Rio Claro), Rio Claro, SP: AGETEO, v.30, n.3, p. 393-419, dez. 2005.

\_\_\_\_\_. Eduardo. Sabor enquanto experiência geográfica: por uma geografia hedonista. **Geograficidade**, v.2, n.1, p. 42-52, Verão 2012.

\_\_\_\_\_. Fenomenologia e pós-fenomenologia: alternâncias e projeções do fazer geográfico humanista na geografia contemporânea. **Geograficidade**, v.3, n.2, p. 49-64, Inverno 2013.

MARANDOLA, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de. (Orgs.) **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2012.

MARTINS, Raimundo; TOURINHO, Irene. (Des)arquivar narrativas para construir histórias de vida ouvindo o chão da experiência. In: MARTINS, Raimundo; TOURINHO, Irene; SOUZA, Elizeu Clementino de. **Pesquisa narrativa: interfaces entre histórias de vida, arte e educação**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2017. p. 143-165.

MEISHU-SAMA. **Alicerce do Paraíso: agricultura natural, arte e sociedade**. 5 ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2007a.

\_\_\_\_\_. **Alicerce do Paraíso: o homem no cotidiano**. 5 ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2007b.

\_\_\_\_\_. **Alicerce do Paraíso: o homem, a saúde e a felicidade**. 5 ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2007c.

MIGUEL, Fabiano Koich. Psicologia das emoções: uma proposta integrativa para compreender a expressão emocional. **Psico-USF**, Bragança Paulista, v. 20, n. 1, p. 153-162, jan./abr. 2015.

MILLIGAN, Christine; BINGLEY, Amanda Bingley; GATRELL, Anthony. "Healing and Feeling". The Place of Emotions in Later Life. In: DAVIDSON, Joyce; SMITH, Mike; BONDI, Liz. **Emotional Geographies**. Inglaterra: Ashgate, 2007, p. 49-62.

MÖCKEL, Christian. O tema do humanismo na obra de Ernst Cassirer: a humanitas como capacidade de criação individual da forma. In: BRAGA, Joaquim; GARCIA, Rafael (Orgs.) **Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 15-39.

MORAES, Roque. Análise de conteúdo. **Revista Educação**, Porto Alegre, v. 22, n. 37, p. 7-32, 1999.

MUYLAERT, C. *et al.* Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, v. 48, N. (Esp2), p. 193-199, 2014.

NOGUÉ, Joan. **Geografias emocionales**. Culturalis. La Vanguardia. Maio, 2009. s/p.

\_\_\_\_\_. Emoción, lugar y paisaje. In: LUNA, Toni; VALVERDE, Isabel. **Teoría y paisaje II: paisaje y emoción. El resurgir de las geografías emocionales**. Observatorio del Paisaje de Cataluña. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra, 2015. p. 137-148.

OATLEY, Keith; JENKINS, Jenniffer. **Compreender as emoções**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.



OLIVEIRA, Livia. Lugares míticos. **Geograficidade**, v.5, n.2, p. 18-25, Inverno 2015.

\_\_\_\_\_. **Percepção do meio ambiente e geografia: estudos humanistas do espaço, da paisagem e do lugar**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017.

OKADA, Mokiti. **Os novos tempos. Filosofia de Mokiti Okada**. 2. ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2006.

PALHARES, Virgínia de Lima. Uma geografia hedonista dos saberes e sabores. **Geograficidade**, v.4, Número Especial, p. 25-35, Outono 2014.

PEREIRA, Clevisson Junior. Conhecimento, racionalidade e simbólico: Aristóteles e Cassirer, distintas interpretações sobre o conhecer humano e suas possíveis reflexões na epistemologia geográfica. **GeoTextos**, vol. 10, n. 2, p. 161-189, dez. 2014.

PEREIRA, Clevisson Junior; TORRES, Marcos Alberto. Espacialidades religiosas. In: GIL FILHO, Sylvio Fausto (org.). **Liberdade e Religião: o espaço sagrado no século XXI**. Curitiba: CRV, 2016. p. 95-106.

PERSI, Peris. Geografia e emoções. Pessoas e lugares: sentidos, sentimentos e emoções. Tradução Beatriz Helena Furlanetto. **Revista Geografar**, Curitiba, v.9, n.1, p. 200-218, jun./2014.

PILE, Steve. Emotions and affect in recent human geography. **Transactions of the British Geographers**. NS 35. P. 5-20. 2010.

PORTA, Mario Ariel González. **A filosofia a partir de seus problemas. Didática e metodologia do estudo filosófico**. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

PRINCE, Hugh C. The Geographical Imagination. **Landscape**, 11: 22–25, 1962.

RELPH, Edward. **Place and placelessness**. Pion Limited: London, 1976.

\_\_\_\_\_. As bases fenomenológicas da Geografia. **Geografia**, 4 (7), p. 1-25, 1979.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência de lugar. In: MARANDOLA, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de. **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 17-32.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: FGV, 2010. 136 p.

ROCHA, Irlancia Maria Serra Negra Coelho. **Memória, espaço asilar e representações. Um estudo sobre narrativas de idosos**. Vitória da Conquista: UESB, 2010.

RUOCCO, Domenico. Emozioni-Territori emotivi-Geografia emozionale. Precisazioni concettuali. **Studi e Ricerche socio-territoriali Napoli**, p. 11-24, 2010.



SARTRE, Jean-Paul. **Esboço para uma teoria das emoções**. Porto Alegre: L&PM, 2014.

SEAMON, David. Corpo-sujeito, rotinas espaço-temporais e *danças-do-lugar*. **Geograficidade**, v.3, n.2, p. 4-18, Inverno 2013.

SILVA, Joseli. Amor, paixão e honra como elementos da produção do espaço cotidiano feminino. **Espaço e Cultura**, n. 22, p. 97-109, 2007.

SILVA, Marcia Alves Soares da. Por uma Geografia das Emoções. **GEOgraphia**, v. 18, n. 36, p. 99-119, 2016.

\_\_\_\_\_. Sobre emoções e lugares: contribuições da Geografia das Emoções para um debate interdisciplinar. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 17, n. 50, p. 69-84, agosto de 2018.

SILVEIRA, Maria Laura. O espaço geográfico: da perspectiva geométrica à perspectiva existencial. **GEOUSP — Espaço e Tempo**, São Paulo, Nº 19, p. 81-91, 2006.

SMITH, Mick; BONDI, Liz; DAVIDSON, Joyce. **Emotion, place and culture**. London: Routledge, 2009.

SOLOMON, Robert. **Fiéis às nossas emoções. O que elas realmente nos dizem**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

SOUZA, Elizeu Clementino de; MARTINS, Raimundo; TOURINHO, Irene. Entrelaçamentos entre histórias de vida, arte e educação. In: MARTINS, Raimundo; TOURINHO, Irene; SOUZA, Elizeu Clementino de (orgs). **Pesquisa narrativa: interfaces entre histórias de vida, arte e educação**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2017. p. 13-21.

SUARÉZ, Daniel. Pesquisa narrativa: outras formas de conhecer. In: MARTINS, Raimundo; TOURINHO, Irene; SOUZA, Elizeu Clementino de (orgs). **Pesquisa narrativa: interfaces entre histórias de vida, arte e educação**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2017. p. 9-12.

SYLLA, Bernhard Josef. Será que a linguagem determina a cultura? As posições de Humboldt e Cassirer em torno desta questão. In: BRAGA, Joaquim; GARCIA, Rafael (Orgs.) **Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 143-163.

TERROR, Heloisa Helena Guedes. **O belo e a salvação no pensamento de Meishu-Sama**. 207 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2009.

THIEN, After or beyond feeling? A consideration of affect and emotion in geography. **Area**, 37.4, 450-456, 2005.

\_\_\_\_\_. Emotional geographies. In: RICHARDSON, Douglas *et al.* **The International Encyclopedia of Geography**. Nova Jersey: Wiley-Blackwell, 2017. p. 1-5.

TUAN, Yi-Fu. Attitudes toward Environment: Themes and Approaches. In: LOWENTHAL, David (ed.). **Environmental Perception and Behavior**. Chicago: University of Chicago Press, 1967a. p. 4-17.

\_\_\_\_\_. **Topofilia**. Londrina: Eduel, 2012 [1972].

\_\_\_\_\_. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Trad.: Lívia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013 [1977].

TURNER, Jonathan. **Origens das emoções humanas. Um inquérito sociológico acerca da evolução da afetividade**. Instituto Piaget: Lisboa, 2000.

VERENE, Donald Paul. Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, PA, v. 30, n. 1, p. 33-46, jan./mar. 1969.

VLIET, Muriel van. Phénoménologue de la perception et théorie de l'art chez Ernst Cassirer: l'ouverture d'un dialogue avec Maurice Merleau-Ponty. In: VLIEF, Muriel van (org.). **Cassirer et l'art comme forme symbolique**. Presses Universitaires de Rennes, 2010.

\_\_\_\_\_. Art et langage chez Ernst Cassirer: morphologie et/ou structuralisme? **Images Re-vues**, Hors-série, 5, p. 1-22, 2016.

\_\_\_\_\_. Indivíduo, relação e estrutura segundo Cassirer: que filosofia do sujeito? In: BRAGA, Joaquim; GARCIA, Rafael (Orgs.) **Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 85-114.

WILES, Janine L., ROSENBERG, Mark W., KEARNS, Robin A. Narrative analysis as a strategy for understanding interview talk in geographic research. **Area**, 37.1, p. 89-99, 2005.

WOLLHEIM, Richard. **Sobre las emociones**. Madrid: La balsa de la medusa, 2006.

WOOD, Nichola; SMITH, Susan. Instrumental routes to emotional geographies. **Social & Cultural Geography**, Vol. 5, No. 4, p. 533-548, December 2004.

WRIGHT, John K. Terrae incognitae: o lugar da imaginação na Geografia. **Geograficidade**. v.4, n.2, Inverno 2014. p. 4-18.